La Eclesiología
Lecturas entre Edad Media y Mundo Contemporáneo

Sebastián Provvidente
Pablo Ubierna
(Eds.)

IMHICIHU
CONICET

La Eclesiología
Lecturas entre Edad Media y Mundo Contemporáneo

La Eclesiología
Lecturas entre Edad Media y Mundo Contemporáneo

Sebastián Provvidente
Pablo Ubierna
(Eds.)

IMHICIHU
CONICET

Provvidente, Sebastián
La eclesiología : lecturas entre Edad Media y Mundo Contemporáneo / Sebastián Provvidente ; Pablo Ubierna ; contribuciones de Frédéric Gabriel ... [et al.] ; editado por Sebastián Provvidente ; Pablo Ubierna. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : IMHICIHU - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2020.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-4934-13-0

1. Eclesiología. 2. Historia Medieval. 3. Historia Contemporánea. I. Ubierna, Pablo. II. Gabriel, Frédéric, colab. III. Título.
CDD 262.001

Diseño y diagramación: Juan Pablo Lavagnino

Imagen de tapa: Master of Saint Giles, "The Baptism of Clovis", c. 1500, cortesía de la National Gallery of Art, Washington, USA.

© 2020 Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas
eBook: ISBN 978-987-4934-13-0
Impreso: ISBN 978-987-4934-12-3

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU-CONICET)
Saavedra 15, 5to. piso, C1083ACA, Buenos Aires, Argentina
Tel.: 4953-2042/8548 • imhicihu@conicet.gov.ar • www.imhicihu-conicet.gov.ar/

ÍNDICE

Prólogo 9

La eclesiología entre teología e historia. Notas a partir de la edición de un libro 11
Sebastián Provvidente - Pablo Ubierna

La eclesiología como lo impensado de las ciencias políticas 35
Frédéric Gabriel

El mito conciliar: de la realidad a la invención de un concepto 55
Bénédicte Sère

El establecimiento de un orden eclesiológico jerárquico en la Europa carolingia: ¿un camino lateral para la solución del problema agustino de la predestinación? 85
Alfonso M. Hernández Rodríguez

El espíritu conciliar: orden y desorden en el Concilio de Constanza (1414-1418) 97
Sophie Vallery-Radot

Conciliarismo e historiografía: el Concilio Vaticano I (1870) y el Concilio de Constanza (1414-1418) 119
Sebastián Provvidente

Estudios bizantinos y eclesiología. Nuevas notas en torno a la relación entre historia y teología a partir de la obra de Yves Congar 139
Pablo Ubierna

La historia de la ciencia en Argentina: la versión "francesa" de la "tesis del conflicto" entre ciencia y religión y el patrón "latino" de secularización 165
Miguel de Asúa

Un extraño regreso de anticonciliarismo curial: el proyecto de *Lex Ecclesiae fundamentalis* 187
Alain Rauwel

A la memoria de Brian Tierney (1922-2019)

PRÓLOGO

El presente volumen surge de dos coloquios organizados en Buenos Aires en 2017 que reunieron a investigadores franceses y argentinos. Las ponencias, reelaboradas, conforman el cuerpo de este libro.[1] Los encuentros de Buenos Aires actualizaban un proceso que había comenzado con otro coloquio porteño, realizado en 2010, y que fue la primera instancia en el que la discusión se centró en el tema de la eclesiología.[2] En el ínterin se multiplicaron los contactos personales, la participación en proyectos compartidos y las estadías de investigación y docencia entre París y Buenos Aires. La eclesiología como problema historiográfico comenzó a formar parte de la agenda de trabajo de los medievalistas argentinos y la discusión se amplió, naturalmente, a historiadores de la Modernidad y del mundo contemporáneo, a teólogos y filósofos. Se diseñaron colecciones monográficas y líneas de investigación con participación de miembros de ambos grupos. Ha sido, por diez años, una experiencia de mutuo enriquecimiento y que esperamos continúe con una agenda ampliada y con la incorporación de nuevos actores.

Esos orígenes y trayectorias están claramente presentes y generan ciertas particularidades. Todos los autores que participan del volumen se formaron como medievalistas o temprano modernistas. En algunos, parte de sus trabajos de los últimos años, incluidos los que se editan hoy aquí, han versado sobre problemas de los siglos XIX y XX. Creemos que en todos se conserva una mirada particular sobre problemas y fuentes, sobre el modo de su abordaje; una mirada de *longue durée*, ciertamente, la que lleva a la inserción de los problemas estudiados en un marco de referencia amplio, pero no solo en

[1] Coloquios Medievales 2017, *Eclesiología y Sociedad entre Edad Media y Modernidad/ L'Église: un dictionnaire critique*, Buenos Aires, 30 al 31 de octubre de 2017 y *La tradición conciliar: del Medioevo al Vaticano II*, Buenos Aires, 2 de noviembre de 2017, organizados por Imhicihu-Conicet, Centre d'études en Sciences Sociales du Religieux (CéSor-CNRS/PSL-École des Hautes Études en Sciences Sociales), Institut d'Histoire des Représentations et des Idées dans les Modernités (IHRIM, CNRS/École Normale Supérieure de Lyon).

[2] III Coloquio Medieval 2010, *La eclesiología medieval. Homenaje a la obra de Yves Congar*, Buenos Aires, 14 y 15 de octubre de 2010, organizado por Imhicihu-Conicet, Universidad de Buenos Aires (UBA) y Surco (conferencia de comunidades monásticas del Cono Sur) y con el auspicio del Centro Franco Argentino de la UBA.

lo cronológico, sino también en lo temático. Esa "pluralidad del tiempo social" de la que hablaba Fernand Braudel se desdobla también en una pluralidad de horizontes, una mirada abarcadora que permite ver aquellos asuntos que están naturalmente implicados, la compleja interacción que existe entre las diversas dimensiones de problemas como los aquí tratados: la eclesiología, la secularización, las relaciones entre historia y teología.

Esperamos que las ideas y los enfoques que se discuten en estos textos tengan recepción en nuestro medio y se puedan incorporar a una discusión académica que deseamos sea enriquecedora para todos. Para favorecer esa circulación, los textos de Bénédicte Sère, Alain Rauwel, Frédéric Gabriel y Sophie Vallery-Radot, cuyos originales fueron escritos en francés, han sido traducidos por los editores.

Sebastián Provvidente - Pablo Ubierna
Segurola y Habana, Buenos Aires, 25 noviembre 2020,
οἳ δὲ θεοὶ πὰρ Ζηνὶ καθήμενοι ἠγορόωντο
χρυσέῳ ἐν δαπέδῳ…
Homero, *Ilíada* 4. 1-2

LA ECLESIOLOGÍA ENTRE TEOLOGÍA E HISTORIA. NOTAS A PARTIR DE LA EDICIÓN DE UN LIBRO[1*]

Sebastián Provvidente
CONICET-UBA

Pablo Ubierna
CONICET-UBA-UNIPE

> "Le fonctionnement interne de la société ecclésiastique, la distinction entre clercs et laïques, les rapports entre le Sacerdoce et l'Empire, l'Église et l'État, tous ces sujets ont fait éclore et proliférer, d'assez répétitive manière souvent, des discussions historiques, juridiques et ecclésiologiques qu'on ne saurait clarifier qu'en référence à des points cardinaux de la théologie [...] L'historien a-t-il vocation et compétence pour s'engager dans l'étude critiques de ces questions, et enraciner, si l'on ose dire, la végétation dogmatique dans l'humus des faits, comme voulurent s'y essayer, avec une forte dose d'historicisme partisan, les savants germaniques animés par les manifestes d'Ignaz von Döllinger? *Pour cette coexistence entre Histoire et Théologie, il faudra bien des précautions, beaucoup de bonne volonté et de mutuel respect*".
>
> Bruno NEVEU, "Juge suprême et docteur infaillible: Le pontificat romain de la bulle *in eminenti (1643)* à la bulle *Auctorem fidei (1794)*", en Bruno NEVEU, *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 387.[2]

> "Good Theology does not come from bad History"
>
> Rowan WILLIAMS, *Why Study the Past? The Quest for the Historical Church*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, p. 2.

[1*] La edición de este libro constituyó un importante desafío, pero también la ocasión de poder discutir sobre lecturas y trayectos formativos compartidos, así como también reunir y, a la vez, desagregar, en este capítulo introductorio (alrededor de tres grandes temas), algunas ideas que en nuestros textos respectivos están apenas enunciadas.

[2] El destacado nos pertenece.

Eclesiología y pensamiento político: un diálogo posible

Sin duda, debemos comenzar por sugerir una definición del problema que nos convoca. Es, en principio, una definición que propone un marco, un contexto general que permita, a diversas disciplinas, encontrarse en un territorio común. Es, entonces, apenas una primera aproximación. Podemos definir a la eclesiología como una rama de la teología cristiana que estudia el papel desempeñado por la Iglesia en la historia de la salvación. En el cristianismo primitivo, la *ekklesía* (asamblea) estaba formada por los fieles unidos mediante el bautismo y la fe en la resurrección de Cristo. Si bien la eclesiología halla su fundamento en el propio texto bíblico, al mismo tiempo esta "asamblea" está sujeta a un proceso histórico de institucionalización. Por este motivo, la eclesiología también se ocupa de estudiar la evolución histórica de la Iglesia y de sus estructuras. En la actualidad, existe tanto la eclesiología católica como la protestante, ortodoxa e, incluso, desde mediados del siglo XX, la eclesiología ecuménica, que se ocupa del diálogo interconfesional. Más allá de su campo específico y por las características de su objeto de estudio, a menudo la eclesiología se encuentra en un diálogo estrecho con la teología pastoral y el derecho canónico.

A raíz del carácter histórico de este proceso de institucionalización, creemos que un diálogo entre historia y teología alrededor del problema de la eclesiología es indispensable y potencialmente fructífero para ambas disciplinas. En los primeros siglos del cristianismo, en la era patrística y durante buena parte de la Edad Media, la reflexión eclesiológica no fue el objeto de tratados específicos, sino que se encontraba dispersa en una serie de textos de distintos tipos. De hecho, en el Occidente latino, la aparición de tratados *De ecclesia* será un evento relativamente tardío (la situación en Bizancio es algo diferente[3]) y habrá que esperar hasta el siglo XIV, cuando se dio el enfrentamiento entre el papado y un poder monárquico en vías de centralización[4]. Ahora bien, creemos que, de manera precisa por este carácter

[3] En tiempos patrísticos hay *évocations ecclésiologiques*, como las llamó Yves Congar, dispersas en comentarios exegéticos (al Génesis, al Cantar de los Cantares) que encuentran un paralelo en la tradición bizantina en el mismo tipo de géneros literarios a los que se suman otros más específicos, entre los que sobresalen las Mystagogiae de las que algunas son comentarios a los ritos de la celebración eucarística o el simbolismo de las vestimentas, pero otras presentan una explicación de la iglesia como edificio en relación con el misterio mismo de la Iglesia-cuerpo de Cristo. En un amplio arco temporal podemos mencionar las de Máximo el Confesor en el siglo VII y las de Nicolás Cabasilas y Simeón de Salónica en el siglo XIV. Cf. Yves CONGAR, *L'Ecclésiologie du haut Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1968, pp. 325-326 y ahora Pascal MUELLER-JOURDAN, *Typologie spatio-temporelle de l'ecclesia byzantine: la Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'antiquité tardive*, Leiden, Brill, 2005.

[4] Todo el campo de estudios se ha visto renovado en los últimos años a partir de la obra de Dominique Iogna-Prat. Señala Iogna-Prat que en el Occidente medieval se produce la invención de una metonimia Iglesia-comunidad/Iglesia-edificio o lugar de culto en dos momentos claves. Por

eminentemente histórico, la eclesiología ganaría si fuera estudiada en diálogo con otras formas de institucionalización que evolucionaron en paralelo y que han sido el objeto de estudio de la historia del pensamiento político.[5]

Repasemos algunos aspectos de esa evolución. En su análisis de las *Constitutiones sinodales cleri florentini*, David S. Peterson ha analizado, por un lado, la influencia de la praxis sinodal del Concilio de Constanza (1414-1418) a nivel local y, por otro lado, ha demostrado que existía una utilización simultánea, creativa y compatible de conceptos provenientes tanto de la práctica sinodal eclesiástica como de la práctica republicana del gobierno florentino. Al formular el texto de las constituciones florentinas del clero, sus autores se nutrían tanto de las ideas conciliares como del modelo constitucional de la ciudad. Más allá de la especificidad del caso en cuestión, interesa constatar

---

un lado, la época carolingia (ca. 800) y, por otro, todo lo que aporta el desarrollo de la teología sacramental de los siglos XI-XIII en relación con el lugar privilegiado y estructurante de esa sacralidad que tendrá el templo. Cf. Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2006. En un libro posterior de su verdadero programa de rastreo eclesiológico se pregunta Iogna-Prat si esa metonimia sigue vigente en los siglos finales de la Edad Media, para encontrarse con la estructuración de una nueva (especialmente clara y pregnante en el uso del romance), aquella que se da entre ville y cité, en el marco de la circulación y recepción de la obra de Aristóteles en lo que ya podríamos denominar filosofía política. Cf. íd., Cité de *Dieu, cité des hommes. L'Église et l'Architecture de la société 1200-1500*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016 [este libro aparecerá prontamente en edición castellana con traducción de Adrián Viale, en la editorial Hydra de Buenos Aires].

[5] Brian TIERNEY, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought (1150-1650)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Friedrich MERZBACHER, "Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter. Grundzüge der Ekklesiologie des ausgehenden 13., 14. und 15. Jahrhundert", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, KA*, 39/1 (1953), pp. 295-300; Jürgen MIETHKE, "Die Traktate 'De potestate papae' ein Typus politiktheoretischer Literatur im späteren Mittelalter", en R. BULTOT - L. GENICOT (eds.), *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation*, Louvain-la-Neuve, UCL Institut d'Études Médiévales, 1982, pp. 198-211; David Z. FLANAGIN, "*Extra ecclesiam salus non est-sed quae ecclesia?* Ecclesiology and Authority in the Later Middle Ages", en Joëlle ROLLO-KOSTER - Thomas IZBICKI (eds.), *A Companion to the Great Western Schism*, Leiden, Brill, 2009, pp. 333-374. Acerca de esta problemática, cf. Jacques VERGER, "Le transfert de modèles d'organisation de l'Eglise à l'Etat à la fin du Moyen Âge" y Jacques CHIFFOLEAU - Bernard VINCENT, "Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat Moderne. Premier bilan", ambos en Jean Philippe GENET - Bernard VINCENT (eds.), *Etat et Eglise dans la Genèse de l'Etat Moderne. Actes du colloque organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velázquez*, Casa de Velázquez, Madrid, 1986, pp. 31-40 y 295-309; Janette COLMAN, "The interrelationship between Church and State during the conciliar period: theory and practice", en Jean Philippe GENET - Bernard VINCENT (eds.), *Etat et Eglise dans la Genèse de l'Etat...*, op. cit., pp. 41-54; Julien THÉRY, "Une hérésie d'État. Philippe le Bel, le procès des 'perfides templiers' et la pontificalisation de la royauté française", *Médiévales*, 60 (printemps 2011), pp. 157-186; Dominique IOGNA-PRAT, *Cité de Dieu, Cité des Hommes*, op. cit., pp. 31-140.

los vínculos entre eclesiología y el pensamiento político a comienzos del siglo XV.[6]

Este libro plantea la necesidad de diversos diálogos; en principio, entre historiadores y teólogos, pero al mismo tiempo creemos que un diálogo entre medievalistas y modernistas es indispensable. Solo a modo de ejemplo basta mencionar que la comprensión de los debates eclesiológicos sobre la infalibilidad papal en el siglo XIX presupone un cierto conocimiento de las fuentes tardoantiguas y medievales sobre las que gran parte de la polémica parecía centrarse y, al mismo tiempo, es imposible entender cabalmente estos debates sin tener presente los problemas historiográficos y políticos específicos de la década del 60 y 70 del siglo XIX.[7]

Sin embargo, este diálogo entre medievalistas y modernistas ha estado marcado por ciertas tensiones. Una concentración excesiva en el significado de los términos modernos de "Estado" y "soberanía", en oposición a su ausencia en la Edad Media, ha llevado a buena parte de la historia conceptual a legitimar la marginalización del estudio de este período. Sería equivocado, sin duda, negar que a partir del siglo XVI estos términos adquirirán una connotación diferente y bastante alejada de su utilización medieval. En general, durante la Edad Media, el término *status*, vinculado a algún poder público, aparecía junto a los genitivos *regni* o bien *ecclesiae.* En ambos casos, se hacía referencia a una situación de *necessitas* y, al menos, dentro de la esfera eclesiástica, el término *status ecclesiae* estudiado por Yves Congar era invocado para justificar una dispensa jurídica, ya que habitualmente esta se realizaba apelando a dicho concepto.[8] Al mismo tiempo, desde el campo de la historia

---

[6] David S. PETERSON, "Conciliarism at the Local Level: Florence's Clerical Corporation in the Early Fifteenth Century", en Gerard CHRISTIANSON - Thomas IZBICKI - Christopher BELLITTO (eds.), *The Church, the Councils, and Reform: The Legacy of the Fifteenth Century*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2008, pp. 250-270. El texto de Frédéric GABRIEL en este volumen comprueba que, en el caso de la historiografía francesa, las relaciones entre eclesiología, por un lado, y pensamiento político y ciencias sociales, por otro, han estado marcadas por un extrañamiento mutuo y, durante mucho tiempo, también, por una significativa falta de diálogo. El objeto de su texto es analizar de qué modo este extrañamiento se ha ido revirtiendo en los últimos años. Su texto también parte del supuesto de la apertura de un diálogo entre medievalistas y modernistas.

[7] Sobre este problema en este volumen cf. Sebastián PROVVIDENTE.

[8] Reinhart KOSELLECK, "Staat und Souveränität", *Geschichte Grundbegriffe*, 6 (1990), p. 154; Yves CONGAR, "Status ecclesiae", *Studia gratiana*, 15 (1972), pp. 3-31; Gaines POST, *Studies in Medieval Legal Thought, Princeton*, Princeton Legacy Library, 1964, p. 379; Paul L. WEINACHT, *Staat: Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert*, Berlín, Duncker & Humblot, 1968; J. H. HACKETT, "State of the Church: A Concept of the Medieval Canonists", *The Jurist*, 23 (1963), pp. 259-290. Sobre los conceptos de soberanía y Estado en la Edad Media, cf. Francesco CALASSO, "Origini italiane della formola 'rex in regno suo imperator'", *Rivista di storia del diritto italiano*, 3 (1930), pp. 213-259; Francesco CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, Milán, Giuffrè, 1957, pp. 44-48;

del derecho, se ha insistido en la idea del pluralismo jurídico con el objeto de dar cuenta de la coexistencia y cooperación de una pluralidad de órdenes jurídicos durante la Edad Media. El gran mérito de este hallazgo historiográfico ha sido el de criticar un anacronismo habitual, que sobrevivía incluso luego de la segunda posguerra, consistente en proyectar hacia el pasado medieval una idea contemporánea de Estado, cuya principal expresión y característica sería la de constituirse como la fuente exclusiva de derecho. La codificación del siglo XIX sería el punto final de un extenso proceso de centralización del orden jurídico. Ahora bien, el origen de este verdadero *locus communis* de la escuela florentina ha sido la *Verfassungsgeschichte* alemana de los años veinte y treinta, que oponía la noción de *orden concreto* que emanaba de la propia sociedad de manera independiente del poder público y del Estado.[9] Por este motivo, cualquier referencia al "Estado" en la Edad Media se reduciría a una operación absurda, ya que consistiría en demostrar que, antes de la codificación, dicho término no podía utilizarse. Ahora bien, es innegable que durante la Edad Media se daría una gradual construcción, consolidación, de lo público tanto en el contexto de las monarquías, de las ciudades italianas e incluso dentro de la esfera eclesiástica al momento de hacer referencia al concepto de *potestas iurisdictionis* o *potestas regiminis*.[10]

Sergio MOCHI ONORY, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato*, Milán, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1951; Marcel DAVID, *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du XIe au XVe siècles*, Paris, Dalloz, 1954, pp. 57-58; Diego QUAGLIONI, *La sovranità*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 25-29.

[9] GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, 2001. Para una reseña del libro, cf. Emanuele CONTE, "Droit médiéval: un débat historiographique italien", *Annales*, 57 (2002), pp. 1593-1616; sobre los debates constitucionales alemanes y la historiografía medieval, cf. Emanuele CONTE, "L'État au Moyen Âge: le charme résistant d'un questionnement dépassé", en Pierre BONIN - Pierre BRUNET - Soazick KERNEIS, *Formes et doctrines de l'État. Dialogue entre histoire du droit et théorie du droit*, Paris, A. Pedone, 2018, pp. 123-136. Es muy interesante constatar que recién cuando la obra de Grossi fue recibida en Alemania, en ese momento se advirtieron las implicancias de los términos utilizados por el autor. A pesar de que su obra ha tenido una amplia recepción por parte de los historiadores del derecho en Italia, España y la Argentina, no siempre se ha reconocido esta matriz conceptual de sus argumentos. Sobre la influencia de los debates constitucionales alemanes de entreguerra y la noción de Estado, cf. Carl SCHMITT, *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftliches Denkens*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934. Pocos años después, Otto BRUNNER, "Moderner Verfassungsbegriff und mittelalterliche Verfassungsgeschichte", *Mitteilungen des Instituts für Österreichishce Geschichtsforschung*, 14 (1939), pp. 513-528 y luego incorporado a Otto BRUNNER, *Herrschaft und Staat im Mittelalter*, Darmstadt, Kämpf, 1956.

[10] Jacques KRYNEN, *L'empire du roi: idées et croyances politiques en France XIIIe-XVe siècle*, Paris, Gallimard, 1993; Massimo VALLERANI, *La giustizia pubblica medievale*, Bolonia, Il Mulino, 2005 y Mario ASCHERI, "Introducción", en *Tribunali, Giuristi e Istituzioni. Dal Medioevo all'Età moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1995 [ed. rev. del original de 1989], pp. 7-22 y, más recientemente, Mario ASCHERI, *La città-Stato*, Bolonia, Il Mulino, 2006. Sobre el tema de la justicia, cf. Diego QUAGLIONI, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bolonia, Il Mulino, 2004. Claude GAUVARD - Jacques CHIFFOLEAU, "Conclusions", en Jacques CHI-

Un hito ineludible en el estudio de los vínculos entre eclesiología y pensamiento político fue la publicación en 1900 del célebre libro *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius (1414-1625)*.[11] Tal como lo manifestaba el título de este libro, su interés central era, por un lado, analizar las relaciones entre eclesiología y pensamiento político y, por otro, los problemas de continuidad y discontinuidad en la transición entre el mundo medieval y el moderno. John Neville Figgis, su autor, comenzaba analizando el siglo XV, no porque en este siglo se hubiera producido el renacimiento del humanismo cívico, sino porque era el siglo del gran Cisma de Occidente que había comenzado en 1378. Figgis sostenía que, de acuerdo con el pensamiento conciliar de este siglo, la autoridad en la Iglesia residía en la totalidad de la comunidad y que un concilio que la representara podía deponer a un papa que se comportara de manera injusta. Uno de los grandes méritos de la obra de Figgis consiste en haber intuido que los principios de estos pensadores conciliaristas tendrían una influencia perdurable en los debates constitucionales posteriores de los siglos XVI y XVII.[12]

FFOLEAU - Claude GAUVARD - Andrea ZORZI (eds.), *Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge*, Roma, Collection de l'École française de Rome 385, 2007, pp. 712-729. Sobre la *potestas regiminis*, cf. Pierre D'AILLY, *Utrum Petri ecclesia lege reguletur*, en Jean GERSON, *Opera omnia*, Louis Ellies DU PIN (ed.), *Amberes*, 1706 , I, pp. 667-668: "...In Petro et ceteris Apostolis duplex fuit potestas: scilicet potestas ordinis et potestas regiminis. Prima fuit potestas consecrandi, ligandi, et solvendi. Secunda, fuit potestas ordinandi subjectos et ad eorum salutem gubernandi. Secunda propositio est, quod in Petro et ceteris Apostolis fuit aequalis potestas ordinis, quia unus ordo erat in singulis, scilicet ordo sacerdotalis... Tertia est, quod in Petro et ceteris Apostolis non fuit aequalis potestas regiminis, sed ex ex Christi institutione, in hac potestate Petrus fuit major et praefuit aliis". Cf. Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, "Plenitudo potestatis", *Revue d'éthique et de morale*, 227 (2003), pp. 171-178. En general, la historiografía anglosajona es ajena a este problema y utiliza el término Estado al referirse a la Edad Media dando por entendido que obviamente este no tiene las mismas características que en la Modernidad. Sobre la utilización del término Estado en la Alta Edad Media, cf. Chris WICKHAM, *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean 400-800 AD*, Oxford, Oxford University Press, 2005. Tampoco genera problema su utilización en relación con Bizancio en donde la herencia de los grandes clásicos de la primera mitad del siglo XX (cf. Georg OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinisches Staates*, Múnich, Beck, 1940) se mantiene en las diversas tradiciones académicas nacionales, cf. la aplicación del término en Wolfram BRANDES, *Finanzverwaltung in Krisenzeiten. Untersuchungen zur byzantinischen Administration im 6.-9. Jahrhundert*, Frankfurt, Löwenklau, 2002; Silvia RONCHEY, *Lo stato bizantino*, Milán, Einaudi, 2002; Warren TREADGOLD, *History of the Byzantine State and Society*, Stanford, Stanford University, 1997.

[11] John Nevill FIGGIS, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius (1414-1625)*, New York, Harper, 1960 [1900].

[12] Sobre el problema del conciliarismo, el constitucionalismo medieval y sus críticas, ver el texto de Bénédicte SÈRE en el presente volumen. Aquí se plantea que una de las posibles salidas para el estancamiento de las discusiones teológicas sobre el conciliarismo ha sido precisamente la gradual consolidación de una erudición académica que, si bien es consciente de las implicancias teológicas de sus argumentos, no está centrada en una utilización instrumental de

Figgis fue profesor de Cambridge, cercano a las ideas de Mandell Creighton, Lord Acton y Frederic William Maitland, este último muy influido, a su vez, por la obra de Otto von Gierke. Figgis no solo tenía un interés académico en estudiar las relaciones entre eclesiología y pensamiento político, sino que también tenía una agenda eclesiológico política inmediata[13]. En su texto *Churches in the Modern State* retomaba la máxima de Cavour de *libera Chiesa in libero Stato* y buscaba presentar también un Estado pluralista en el que las organizaciones eclesiásticas, frente al riesgo de ser privadas de su autonomía por el Estado, debían ser reconocidas como organismos autónomos que contribuyeran al bien común.[14] Por ese motivo, al igual que William Maitland, Figgis recurriría a la obra de Otto von Gierke para fundamentar sus propias ideas sobre la autonomía de las entidades eclesiásticas.

Su obra estaba estructurada en torno a la contraposición entre el concepto de corporación de origen germánico *Genossenschaft* y *Anstalt*, concepto de "institución" de origen romano canonístico.[15] El contraste entre ambos con-

---

argumentos históricos en la polémica eclesiológica. Los artículos de Sophie VALLERY-RADOT y Alain RAUWELl se encuentran ambos marcados por este enfoque.

[13] John Neville Figgis fue sacerdote anglicano y monje en la Community of the Resurrection, una de las fundaciones monásticas dentro del movimiento *anglo-catholic* surgido en el seno de la comunión anglicana a partir del *Oxford Movement* en el siglo XIX. Cf. David NICHOLLS, *The Political Ideas of J. N. Figgis and his Contemporaries*, Londres, Palgrave-Mcmillan, 1994 [1a ed. 1975].

[14] John N. FIGGIS, *Churches in the Modern State*, Londres, Longsman, 1913. Cf. F. W. MAITLAND, "State, Trust, Corporation", en David RUNCIMAN - Magnus RYAN (eds.), *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. Recordemos que esta autonomía frente al Estado estaba, desde los días de Newman, Keble y Froude, en 1833, a quienes se sumaría Pusey en 1835, en los mismos orígenes del *Oxford Movement*. La interferencia de la Corona a partir del *Church Temporalities Act* de 1833 motivó la furibunda respuesta de Keble. Cf. John KEBLE, *National Apostasy Considered: in a Sermon Preached in St. Mary's, Oxford, before His Majesty's Judges of Assize, on Sunday, July 14, 1833, Oxford, 1833*, p. iv. Ver también John Neville FIGGIS, "Erastus and Erastianism", *The Journal of Theological Studies*, II/5 (1900), pp. 66-101. Este problema reaparece en 1900 a raíz del conflicto desatado por la unión de la *Free Church* escocesa y la *United Presbyterian Church*, que era más liberal en lo relativo a la doctrina calvinista y estaba contra el *establishment principle*. La unión entre ambas Iglesias se produjo mediante un voto mayoritario en la asamblea de la *Free Church* (643 contra 27 votos). Los disidentes, que se denominaban *Wee Frees*, apelaron a la Cámara de los Lores alegando que la mayoría había ido ultra vires, ya se según su interpretación se había ido contra el trust original de la *Free Church*. La Cámara de los Lores le dio la razón a la minoría y, por lo tanto, toda propiedad de la *Free Church* debía quedar en manos de los *Wee Frees*. Más allá de la tradición del *Oxford Movement*, este hecho particular parece haber motivado el interés inmediato de Figgis por defender la autonomía de las corporaciones eclesiásticas a comienzos del siglo XX.

[15] Brian TIERNEY, *Foundations of Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism (enlarged new edition)*, Leiden, Brill, 1998 [1955], pp. 91-97; Otto von GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlín, 1868-1913, 4 vols. [reimpr. 1954]; *John D. Lewis, The Genossenschaft-Theory of Otto von Gierke. A Study in Political*

ceptos habría dado cuenta de dos teorías contrapuestas sobre la personalidad corporativa. Por un lado, la teoría "esencialmente" medieval que reconocía la personalidad de un grupo y, por otro, la teoría de los canonistas que, junto a Inocencio IV, definían a las corporaciones como meras *personae fictae*.[16] Por este motivo, cualquier grupo o corporación no poseía independencia ni personalidad legal, y su existencia dependía de una *concessio superioris*. El

Thought, Madison, University of Wisconsin Studies, 25 (1935), p. 18; Christian TISCHNER, *Otto Friedrich von Gierke und die Bedeutung der sozialen Verbände für die Erforschung des Mittelalter*, Norderstedt, Grin Verlagsprogramm, 2005; Peter LANDAU, "Prinzipien germanischen Rechts als Grundlage nationalistischer und völkischer Ideologien", en Franz FÜRBETH - Pierre KRÜEGEL - Ernst METZNER - Olaf MÜLLER, *Zur Geschichte und Problematik der Nationalphilologien in Europa. 150 Jahre Erste Germanistenversammlung in Frankfurt am Main (1846-1996)*, Tübingen, Max Niemayer, 1999, pp. 327-342; Peter BLICKLE, "Otto Gierke als Referenz? Rechtswissenschaft und Geschichtswissenschaft auf der Suche nach dem Alten Europa", *Zeitschrift für neuere Rechtsgeschichte*, 17 (1995), pp. 245-263; Gerhard DILCHER, "Die genossenschaftliche Struktur von Gilden und Zünften", en Berent SCHWINEKÖPER (ed.), *Gilden und Zünfte: kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen un hohen Mittelalter*, Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1995, pp. 71-111; Otto OEXLE, "Otto von Gierkes 'Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft'. Ein Versuch wissenschaftsgeschichtlicher Rekapitulation", en Notker HAMMMERSTEIN (ed.), *Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900*, Stuttgart, 1988, pp. 193-217. Maitland tradujo parte de la obra Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht...*, vol. 3, pp. 581-595; Frederik W. MAITLAND, *Introduction to the Translation of Gierke: Political Theories of the Middle Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900, pp. 49-61; en la Argentina se editó una versión castellana de la traducción inglesa que Maitland hiciera de la obra de Gierke acompañada de la introducción del propio Maitland hecha por Julio Irazusta, quien fuera una figura importante del nacionalismo argentino en la década del 30. Cf. F. W. Maitland, "Introducción", en Otto von GIERKE, *Teorías políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Huemul, 1963. Nos permitimos sugerir que tal vez en su estadía en Inglaterra haya entrado en contacto con la traducción de Gierke hecha por Maitland. Curiosamente, en la más reciente biografía intelectual sobre Irazusta no hay referencias al respecto, cf. Noriko MUTSUKI, Julio Irazusta. *Treinta años de nacionalismo argentino*, Buenos Aires, Biblos, 2004. Es claro por qué motivos en la década del 30 la teoría corporativa de Gierke mediada por Maitland le podría haber resultado atractiva a Irazusta, sobre todo teniendo en cuenta la crítica antiliberal del primer presidente de facto José Félix Uriburu y su visión corporativa por estos años. Ahora bien, la edición en 1963 de este texto no parece obedecer a una agenda política inmediata.

[16] Sobre este tema de la identidad de los grupos y la ficción jurídica, estas discusiones parecen haber capilarizado a la filosofía política vía la influencia de Gierke en Ernst KANTOWROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957. En especial, este problema es recogido por Vincent DESCOMBES, *L'embarras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013. El texto ha sido traducido y editado en la Argentina: Vincent DESCOMBES, *El idioma de la identidad*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2015, pp. 205-212. Acerca de las similitudes y las diferencias entre los conceptos de Gierke y la sociología de Tönnies, cf. Ferdinand TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979 [1887]; Niall BOND, "The displacement of normative discourse from legal theory to empirical sociology: Ferdinand Tönnies, natural law, the Historical School, Rudolf von Jhering and Otto von Gierke", *Forum Historiae Iuris* (septiembre de 2011). Disponible en: <https://forhistiur.de/2011-09-bond/?l=en> [consulta: 3/11/2020].

desarrollo de una idea de corporación alemana entre los siglos XII y XIV nunca alcanzó un punto de abstracción significativa, ya que los principios de derecho alemán carecían de la sutileza jurídica necesaria. Por este motivo, la recepción del derecho romano era una necesidad imperiosa en la medida en que proveía de un arsenal jurídico refinado para expresar el derecho alemán. Los principios de derecho romano cobraron particular fuerza y relevancia en los siglos XV y XVI haciendo posible la consolidación del absolutismo, dado que este necesitaba el apoyo de una teoría que negara a las asociaciones cualquier vestigio de autoridad e independencia.[17] Las doctrinas de derecho natural que terminaron de afirmarse en el siglo XVII también contribuyeron a erosionar desde abajo las asociaciones de origen alemán negando la existencia de instancias asociativas que mediaran entre el Estado y los individuos.[18] Según Gierke, el desarrollo del contractualismo, que apelaba al individuo como la base y fuente de la autoridad del Estado negando la interposición de instancias asociativas entre el individuo y el Estado, hallará su culminación más acabada en la teoría de Hobbes.[19] Los escritores *iusnaturalistas* terminaron reemplazando la noción de ficción de origen romano por la vaga noción de "persona moral", a la que tampoco podía atribuírsele personalidad real por fuera de la personalidad de cada uno de sus individuos.[20] Esta idea de asociación era vista, entonces, como la unión mecánica de individuos aislados. La alternativa a este modelo, para Gierke, era erigir la *Genossenschaft* como modelo histórico a seguir. En este punto, es claro el motivo por el cual la obra de Gierke se volvió atractiva a los ojos de los pluralistas británicos, en especial en el caso de Figgis, ya que le permitía defender la autonomía jurídica de las entidades eclesiásticas frente al Estado.[21]

---

[17] Otto von GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht...*, op. cit., vol. 3, p. 3.

[18] Otto von GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslavia, M. & H. Marcus, 1929, pp. 99-11; John D. LEWIS, *The Genossenschaft-Theory...*, op. cit., p. 50.

[19] Otto von GIERKE, *Johannes Althusius...*, op. cit., p. 252; John D. LEWIS, *The Genossenschaft-Theory...*, op. cit., p. 51.

[20] Otto von GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht...*, op. cit., vol. 4, pp. 443-444.

[21] A riesgo de ser esquemático, existían, según Gierke, dos maneras de entender la personalidad jurídica de las corporaciones. Por un lado, solo la autoridad superior —en la Modernidad, el Estado— podía reconocer la personalidad jurídica de las corporaciones mediante una ficción legal. El otorgamiento de la personalidad era un atributo del Estado y, por lo tanto, estaba regulada por el derecho público. Por otro lado, la personalidad jurídica tenía una existencia real y social previa y la ley de ninguna manera la creaba, sino que se limitaba a reconocer y respetar su existencia previa. En Inglaterra, ambas visiones serán llamadas la *State grant theory* y *real entity theory*. La alusión en este punto a Inglaterra no es casual, ya que su recepción allí le valdrá a Gierke su posteridad y fama más allá de los confines de Alemania. La figura central en esta recepción será indudablemente Maitland. Es interesante constatar que la recepción del pensamiento de Gierke por parte de este último autor es anterior a su traducción de algunas partes del tomo III (*Die publicistichen Lehren des Mittelalters* de *Das Deutsche*

Sobre la estructura constitucional de la Iglesia medieval, Gierke encontraba ciertos elementos presentes en la idea orgánica de asociación alemana. El concepto teológico jurídico de la Iglesia, entendido como un *corpus mysticum* cuya cabeza era Cristo, parecía aludir a un orden desde abajo similar al de las guildas alemanas. En especial, el movimiento conciliar del siglo XV parecía haber llevado a la práctica la idea de que el poder de la Iglesia residía en la totalidad de la *congregatio fidelium*. De acuerdo con los autores conciliaristas citados por Gierke, el poder de la *ecclesia universalis*, representado por el concilio general, parecía ser anterior y, por lo tanto, superior al del

Genossenschaftsrecht. Si bien en la segunda edición de Pollock Maintland del texto *The History of English Law before the Time of Edward I*, publicada en 1898, reconocía abiertamente que después de haber leído a Gierke había cambiado el título de una de las secciones "Fictitious Persons" a "Corporations and Churches", la influencia puede datarse no solo en la primera edición, en donde Gierke aparecía citado copiosamente, sino también ya en sus *Ford Lectures* de 1897, que servirían como preparación para su libro sobre la historia jurídica de la ciudad de Cambridge que sería publicado un año después con el título *Township and Borough*. La recepción de Gierke en Gran Bretaña sería más bien selectiva y dejaba de lado el antiliberalismo y su hostilidad con el socialismo, la centralidad de la posición del Estado sobre el resto de las corporaciones y, obviamente, su retórica nacionalista alemana. Sobre Maitland, cf. Emanuele CONTE, "Corporation, Stiftung, Foundation: un protagonista dell'economia attuale fra storia e dottrina", en David VON MAYENBURG - Orazio CONDORELLI - Franck ROUMY - Mathias SCHOECKEL, *Der Einfluss der Kanonistik auf der Europäische Rechtskultur. Das Recht der Wirtschaft (5)*, Colonia, Weimar, Wien, Böhlau, 2016, pp. 61-72. La primera recepción estaría entonces más bien marcada por la propia agenda de investigación de Maitland y no tanto por un potencial uso de sus ideas para construir una teoría política. Sin embargo, algunos de los discípulos de Maitland, como Figgis (1866-1919), Ernst Baker (1874-1960), Harold Laski (1893-1950) y George Douglas Howard Cole (1899-1959), sí lo harían dando lugar al surgimiento del pensamiento político pluralista británico. Si bien en su mayoría adoptaban la crítica de Gierke al individualismo basado en la economía de mercado como el individualismo liberal, no compartían su hostilidad hacia el socialismo y al marxismo, aunque eran particularmente reactivos al centralismo estatal de los Fabianos. Los pluralistas tomaban de Gierke la idea de que las asociaciones tenían una existencia real y una vida propia con objetivos, motivaciones y espíritu de grupo. Las asociaciones tenían una existencia real más allá de su reconocimiento legal. De este modo, buscaban ocupar el espacio entre el Estado y los individuos. El principal objetivo de los pluralistas era el de controlar el creciente poder del Estado y, lógicamente, enfatizaban y ampliaban las tempranas críticas de Gierke al concepto de soberanía y no su posterior exaltación del Estado alemán. Para los pluralistas, el Estado era una asociación más a la par de las otras y, por ende, pensar en una concesión de la personería jurídica por parte del Estado era absurdo. Sobre los pluralistas, cf. David RUNCIMAN, *Pluralism and the Personality of the State,* Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 89-194; Victor MUÑIZ FRATICELLI, *The Structure of Pluralism*, Oxford, Oxford University Press, 2014. Paradójicamente, la teoría de la existencia real de las corporaciones se usó en un pleito legal en 1900 en el que la compañía ferroviaria *Taff Vale* buscaba llevar a juicio a un sindicato que había afectado los intereses de la compañía mediante una huelga. Como el sindicato era una asociación real, podía ser responsabilizada penalmente. Recién en 1906, los sindicatos lograrían una ley que los excluyera de la responsabilidad legal del daño a las empresas. Sobre estos problemas, cf. Ron HARRIS, "The Transplantation of the Legal Discourse on Corporate Personality Theories: from German Codification to British Political Pluralism and American Big Business", *Washington and Lee Law Review*, 63/4 (2007), pp. 1421-1478.

papa. Los miembros de este concilio, que reunía a las partes de comunidades de escala menor, representaban a la totalidad de la *ecclesia universalis*. En este punto, Gierke sugería que la Iglesia se había organizado sobre la base de un sistema "federativo" de *universitates* menores al igual que el sistema de Althusius, tema al que mucho tiempo después le dedicaría un libro. Sin embargo, la sugerencia de Gierke no se profundizó.[22] De hecho, más allá de estas tendencias similares a la *Genossenschaft* germana, en el ordenamiento constitucional de la Iglesia habría primado una idea institucional verticalista descendente según la cual la comunidad cristiana era monárquica, tenía a Dios a la cabeza y su voluntad constituía la fuente del ordenamiento legal. Todo el poder y todo el derecho provenían de arriba y eran ejercidos en nombre de una autoridad superior y, en última instancia, en el nombre de Dios. Por este motivo, en la Iglesia prevaleció una idea institucional del poder por sobre la idea asociativa de la *congregatio fidelium* y de la *ecclesia universalis*.[23]

El problema de la secularización: algunas particularidades del espejo argentino

Si bien es un hecho bien establecido que la eliminación de las corporaciones en el ámbito económico y productivo mediante la Ley Le Chapelier de 1791 no suscitó demasiados problemas en la sociedad francesa, en el ámbito

---

[22] Ver Otto von GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht...*, op. cit., vol. 3, pp. 581-595 y Frederik W. Maitland, *Introduction to the Translation of Gierke: Political Theories of the Middle Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900, pp. 49-61.

[23] Según lo manifestado por el propio Brian Tierney, su tesis sobre los orígenes de lo que denominó "teoría conciliar" se había concebido a partir de una nota de Gierke en donde manifestaba que había que indagar en el pensamiento de los decretistas y decretalistas medievales. El trabajo de Tierney se concentró en investigar estas fuentes que, en su mayoría, a mediados de los años cincuenta, no habían sido aún editadas. Cf. Brian TIERNEY, *Foundations of Conciliar Theory...*, op. cit. Sobre su obra, cf. Bénédicte SÈRE en este volumen. Nos parece importante señalar que la recepción de sus argumentos, aun durante el Concilio Vaticano II, es un buen ejemplo en el que se observa la instrumentalización de argumentos históricos en los debates teológicos. El precio que pagar ha sido la simplificación de los problemas históricos analizados. A modo de ejemplo, cf. Hans KÜNG, *Strukturen der Kirche*, Freiburg, Herder, 1962, p. 259: "Was wurde also, wenn wir das Ergebnis des Konzils für unseren Problemkreis zusammenfassen wollten, in Konstanz definiert? *Nicht* definiert wurde der konziliare Parlamentarismus (im Sinne des radikalen Konziliarismus): nach diesem wäre die gewöhnliche ordentliche Leitung der Kirche vom Papst auf das Konzil übertragen worden und der Papst zu einem untergeordneten Exekutivorgan des konziliaren Parlaments degradiert [...] *Definiert* wurde aber jedenfalls eine bestimmte Art von Superiorität des Konzils (im Sinne einer, wenigstens gemäßigten, 'konziliaren Theorie'): danach hat das ökumenische Konzil nicht nur für den damaligen Notfall, sondern auch in Zukunft die Funktion einer Art von 'Kontrollinstanz' über den Papst, dessen Versagen in Häresie, Schisma usw. Grundsätzlich ja auch in Zukunft möglich war".

de las congregaciones religiosas habría primado, naturalmente, una cierta nostalgia por el pluralismo jurídico del Antiguo Régimen. A comienzos del siglo XX, la Ley Waldeck-Rousseau sobre la libertad de asociación y la ley de separación entre Iglesia y Estado equiparaba a las instituciones religiosas a sujetos de derecho privado. El resultado de esta laicización del Estado francés fue el de pasar al ámbito privado a entidades eclesiásticas que. luego del concordato de 1801, se habían mantenido en la esfera del derecho público. De este modo, las entidades religiosas poseían un estatuto jurídico ambiguo y quedaban organizadas bajo el derecho administrativo, ya que un privado no podía desempeñar funciones públicas. En este contexto se formó la *Société d'études législatives* y Raymond Saleilles propuso tratar a los entes eclesiásticos como autónomos frente a la Administración Pública. A raíz de esta preocupación le escribió una carta a Gierke mostrando su interés en el papel de las *Stiftungen* incorporadas en el *Bürgerliche Gesetzbuch* (BGB). En la extensa respuesta, Gierke manifestaba que el modelo que inspiraba a las *Stiftungen* eran las *piae causae* de Justiniano del derecho tardo antiguo y canónico. En efecto, según Saleilles, los entes eclesiásticos eran verdaderos entes abstractos dotados de personalidad jurídica que podían gestionar el patrimonio con el objeto asistencial o religioso.[24]

Cuando se analizan en detalle las implicancias del largo proceso histórico de secularización y se acerca la lente a los casos particulares, las grandes afirmaciones teleológicas y simplificadoras parecen ponerse en discusión. Incluso en el propio contexto francés, afirmar la secularización como una marcha triunfal de la *laïcité* reduce la complejidad histórica de dicho proceso[25].

---

[24] Emanuele CONTE, "Corporation, Stiftung, Foundation...", op. cit., pp. 68-71.

[25] Como muchas de las tradiciones académicas actuales lo señalan, además. Recordemos un ejemplo que no suele tenerse en cuenta: el apoyo dado por la *III République* laicista a las congregaciones religiosas, sobre todo en Medio Oriente. Durante la III República, Francia competía en el Imperio Otomano (con el que la unía una larga tradición diplomática desde los tiempos de Francisco I, que establecía, entre otras cosas, que Francia era protectora de los cristianos del Imperio y que, renovada bajo Enrique IV y Luis XIV, heredan los gobiernos del siglo XIX) con la creciente presencia inglesa, estadounidense, alemana y rusa. La situación, de cara a los intereses franceses, la resume el cónsul general de Francia en Beirut en 1881: "Mais une question préalable se pose: continuerons-nous à nous appuyer sur l'enseignement congréganiste ou aurons-nous recours à l'enseignement laïque? (...) —Comment pourrions nous soutenir la lutte contre le fanatisme protestant avec des écoles où l'enseignement serait libéral au point d'aider, en une certaine mesure, par sa neutralité, la propagande protestante! (...) Dans un pays où c'est la religion qui donne une raison d'être à chaque nationalité, il faut absolument être catholique, orthodoxe ou protestant ou n'être pas", cit. por Jean DUCRUET, "Congrégations religieuses et gouvernements français anticléricaux partenaires en Orient (1880-1910)", en Patrick CABANEL (dir.), *Une France en Méditerranée. Écoles, langue et culture françaises, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Créaphis, 2006, pp. 89-108, cit. p. 92. Esa asociación en Medio Oriente hizo de la órdenes católicas la punta de lanza de la presencia cultural francesa y permitió el desarrollo de la gran red escolar de las congregaciones: Clarisas, Benedictinas, Hijas de la Caridad, Dominicas, Hermanas de Nuestra Señora de Sion, Hermanos de las

Además, el ejemplo francés no es el único formato que adquirió la secularización en el siglo XIX e, incluso, el tipo de discusión que planteó entre lo civil y lo religioso lejos estuvo de recibirse sin adaptaciones importantes aun en aquellos países como la Argentina, en donde su influencia fue más evidente.

En este volumen, el artículo de Miguel de Asúa hace referencia a las características de la situación argentina a partir de un estudio de caso —la historia de la ciencia— y en el marco de las múltiples caracterizaciones que el proceso de secularización tuvo a nivel global, lo que permite, creemos, una ponderación que el estudio del problema en general no presenta. Este tipo de aproximación, que enmarca los problemas locales en una historia intelectual del catolicismo a nivel internacional en los siglos XIX y XX, se mueve con serena erudición en todo un conjunto de *dossiers* que creemos deben contemplarse en paralelo[26].

Hay un aspecto del proceso de secularización en la Argentina, por lo general dejado de lado, que nos interesa especialmente dada la estrecha relación que tiene con nuestro tema de estudio: la incidencia de las discusiones sobre la laicidad en la ausencia de desarrollo de ciertas áreas de la investigación académica. El formato que adquirió el positivismo entre nosotros hizo que, al igual que en Francia, los estudios sobre el fenómeno religioso (y, especialmente, la historia del cristianismo: el estudio de las fuentes bíblicas, de la Antigüedad Tardía y de la Edad Media) se escindieran. Ahora bien, en Francia, escindidos, tuvieron desarrollos paralelos.[27] En la Argentina, la vida

---

Escuelas Cristianas, Padres Betharramitas y muchas más fundaron escuelas por doquier (jesuitas y asuncionistas fundarán, por su parte, notables universidades y centros de investigación), transformando, sobre todo, la oferta educativa (y asistencial) en las grandes ciudades del Imperio Otomano: Constantinopla, Esmirna, Mosul, Beirut, Jerusalén (y, de manera preferencial, toda Palestina), Alejandría. Léon Gambetta había resumido bien, en este aspecto, los intereses internos y externos de la III República, en dos frases: "Le cléricalisme, voilà l'ennemi" (1877) y "L'anticléricalisme n'est pas un article d'exportation" (de exportación a los dominios coloniales y al Imperio Otomano, ciertamente en donde Iglesia y Estado tenían un "pacto colonial"; esta última frase, formulada al calor de las discusiones en la antesala de la cámara, ha sido también atribuida a Bert y a Combes). Esta red escolar católica constituía la parte esencial de la presencia educativa francesa que incluía, también, en menor medida, escuelas de la *Alliance Israélite Universelle* y de la *Mission laïque*. La francofonía de aquellos grupos —sean musulmanes, judíos o cristianos— que accedían a algún tipo de educación formal, aun en territorios que nunca fueron parte del mandato francés tras la Primera Guerra, señalan los alcances positivos de esta política hasta la actualidad.

[26] Cf. también otro artículo reciente: Miguel DE ASÚA, "Science and Integral Catholicism in Argentina", *Church History and Religious Culture*, 99 (2019), pp. 485-503. Una dimensión global para estudiar el catolicismo argentino que ya mostraba un libro hoy clásico: Austen IVEREIGH, *Catholicism and Politics in Argentina 1810-1960*, Londres, Macmillan, 1995.

[27] En relación con los estudios, específicamente sobre la Iglesia medieval en Francia, dirá Michel Lauwers: "(...) Si les raisons de cette absence sont multiples, on ne peut sous-estimer l'impact qu'eut le divorce de l'État et de l'Église survenu en France au début du siècle. À partir de ce moment, en effet, l'histoire politique ou institutionnelle et l'histoire ecclésiastique se

académica se desarrollaba en un medio en el que la élite no contemplaba un serio desarrollo científico de las humanidades y eso incluía, también, a las élites eclesiásticas. La universidad pública, llevando al extremo el anticlericalismo en boga en gran parte de las élites, se desentendió del problema del estudio de la historia del cristianismo. Y la Iglesia, por razones menos lineales, también. Con todo, desde mediados de la década del 10, el italiano Clemente Ricci intentaba (a la postre, sin éxito) llamar la atención sobre la necesidad de institucionalizar los estudios científicos sobre la "historia de las religiones", en general, y el mundo bíblico y el cristianismo primitivo, en particular, en la Universidad de Buenos Aires[28]. Sus trabajos sobre papirología neotestamentaria y literatura cristiana primitiva se cuentan, sin duda, entre los mayores logros de la erudición argentina. Ahora bien, estos trabajos fueron, en fecha tan tardía como principios de los años treinta, atacados duramente por los padres jesuitas, entonces a cargo del seminario porteño.[29] La controversia que siguió conforma un interesante capítulo sobre la falta de diálogo académico en los mismos años en que el dominico Marie Dominique

sont développées de façon distincte. Dans un tel contexte, l'Église médiévale fut envisagée comme un domaine d'étude particulier, relevant de la compétence d'historiens catholiques". Cf. Michel LAUWERS, "L'Église dans l'Occident médiéval: histoire religieuse ou histoire de la société ? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XXe siècle", *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, 232/2 (2009), École française de Rome, pp. 267-290, cit. p. 268.

[28] "La cultura argentina, poniéndose a tono con la cultura universal, considera como problema todo fenómeno del cosmos y en la historia; pero no el fenómeno religioso. El fenómeno religioso es, para ella, axioma. Axioma positivo o negativo. Positivo para los que se dicen creyentes, negativo para los demás. Es este el punto —tal vez el único— en que la cultura argentina ha quedado rezagada con respecto a las culturas hegemónicas. En éstas el fenómeno religioso no es axioma sino problema; y no sólo problema sino que es el problema central y medular de las ciencias históricas, filosóficas y sociales", (...) para continuar un poco más adelante: "¿Cómo pudieron descuidar tan completamente, los contemporáneos de las presidencias históricas de Mitre, Sarmiento y Avellaneda, organizadores de las instituciones culturales argentina[s] sobre el modelo francés, un elemento de cultura que en las escuelas de Francia gozaba de preferencia tan excepcional? Recuérdese que ya en el año 1886 la École Pratique des Hautes Études organizaba su Section des Sciences Religieuses nada menos que con once cátedras (...)". Cf. Clemente RICCI, "La historia de las religiones", *Verbum. Revista del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras*, XXVII/85 (1934), pp. 165-170, citas en pp. 165-167.

[29] La polémica fue originada por la publicación de una larga monografía sobre los padres apostólicos incluida en una revista académica de la Facultad de Filosofía y Letras a partir de la cual los padres jesuitas atacaron a Ricci, a través de la prensa, acusándolo de plagiario, lo que naturalmente indignó a un siempre efervescente Ricci. Cf. Clemente RICCI, "La crítica religiosa como elemento de cultura, textos y polémicas", *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, año XI, t. XV, 52 (1932), pp. 175-530. La respuesta de Ricci: Clemente RICCI, *La cultura. Y su enemigo de hoy, de ayer y de siempre*, Buenos Aires, Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1934.

Chenu se suscribía a *Annales* y adoptaba sus perspectivas metodológicas.[30] La polémica en sí misma es, naturalmente, muy interesante, pero lo que quisiéramos destacar es la distancia que media entre la crítica de los padres jesuitas y la circunstancia académica internacional. Intentan, en su ataque a Ricci, involucrar a investigadores alemanes con suerte nula, ciertamente. La respuesta de Ricci, hiperbólica, a veces plagada de un barroquismo anticlerical anticuado es, con todo, lapidaria. Toda polémica debiera servir para profundizar no solo el conocimiento, sino también los vínculos, aunque es sabido que esto es un desiderátum rara vez alcanzado. Igualmente, esta polémica cierra con un bucle doblemente triste, ya que, además de la oportunidad desperdiciada de una discusión fecunda, los afanes de Ricci cayeron, también, en el olvido en su propia casa, en la que por esos años ya casi nadie se interesaba por los estudios científicos sobre el cristianismo primitivo y el maestro italiano veía despoblarse sus seminarios sobre papirología en virtud de la creciente imposición del *bon mot* y del ensayo como género propio de la exposición en las humanidades argentinas.[31] Los estudios sobre el cristianismo primitivo y bíblico no fueron nunca firmemente institucionalizados en sede teológica y tampoco en la universidad pública. Este volumen quiere ser, también, una invitación a superar ese extrañamiento del que podemos decir, todavía, dos palabras.

Historia y teología: la conexión local

La referencia al horizonte histórico por parte de los teólogos argentinos está muy presente en las últimas décadas, pero lo hace de una manera ambigua, ya que no suele explicitar en qué términos se daría un posible acercamiento entre teología e historia: si por el camino de estar atentos a que el presente que nos incumbe se ha forjado desde un pasado más o menos mediato o bien por la frecuentación de la producción historiográfica profesional sobre ese pasado. Los problemas históricos y actuales, como la eclesiología, requieren de esa frecuentación.[32]

---

[30] Sobre Chenu y su relación con la renovación historiográfica de *Annales*, cf. capítulo de Pablo UBIERNA en este volumen.

[31] "El hábito del anacronismo filológico lo adquiere la juventud por la intención que la mueve dedicarse a los estudios clásicos. El interés estético y literario es para ella lo primordial. El interrogante histórico o filosófico no existe para ella o lo hace depender, en lo idiomático, de la interpretación literaria". Cf. Clemente RICCI, "Cómo se interpreta una inscripción", *Anales del Instituto de Literatura Clásicas*, 2 (1942), pp. 5-14. [una primera versión había aparecido con el título "Cómo interpretamos una inscripción", *Verbum*, 22/74 (1929), pp. 339-349].

[32] Esta ambigüedad —por lo menos, percibida como tal por los historiadores y originada, sin duda, en una natural polisemia y, sobre todo, en una historia particular del uso de los términos— está presente en lo que uno de los grandes nombres de la teología argentina dijera hace poco: "Peter Hünermann, vinculado a nuestro mundo intelectual argentino por su maestro

El renovado interés que mostró la teología francesa del siglo XX (a la que se hace constante referencia en este volumen) para revalorar el lugar de la historia en su argumentación tuvo importantes influencias, aunque dispares. No fue tan clara esa influencia en la Argentina. Cuando la discusión vehiculizada por autores franceses, como Yves Congar, Marie Dominique Chenu y Henri de Lubac, recibida por sectores del laicado y algunos clérigos desde antes de la Segunda Guerra Mundial, se consolide finalmente en la enseñanza teológica en nuestro país y se inicie desde ella la apertura sistemática a nuevos enfoques (como la versión argentina de la recepción de la agenda del Concilio Vaticano II en la "Teología del pueblo"), ellos tendrán una definición pastoral que no implicará, necesariamente, potenciar los estudios crítico textuales e históricos como en Francia.[33] Por su parte, la fuerte actividad historiográfica llevada a cabo por miembros del clero argentino es muy anterior; produjo, en los últimos cien años, tanto obras con vocación sintética —en muchas de las cuales se desgrana una hipótesis esencialista— como también importantes trabajos de recuperación documental y tiene, desde hace décadas, sus propios circuitos de sociabilidad académica, las *juntas*, *revistas* y *congresos* de *historia eclesiástica*[34].

Bernard Welte, amigo de Héctor Mandrioni, se encontró con nuestra eclesiología, citó la obra de Lucio Gera y sostuvo que debíamos pensar la relación entre la Iglesia y el pueblo *a partir de la historia*, que es una síntesis entre identidad y diferencia" (el resaltado es nuestro). Cf. Carlos M. GALLI, "Diálogo teológico con Walter Kasper: la recepción de la eclesiología conciliar en la Argentina", *Teología*, LII/118 (2015), pp. 159-183.

[33] Y no debemos naturalizar esta ausencia. El problema se relaciona con una discusión que consideramos importante: si tiene nuestro país que producir conocimiento en las más diversas áreas de las humanidades o solamente sobre problemas locales. Esa amplitud enriquecería la discusión sobre los problemas locales, además de generar conocimiento autónomo. Esto nos lleva más allá del conocimiento de la propia historia y cultura y aquella de la región, hacia disciplinas como la historia antigua, la exégesis bíblica, la sinología, la islamología o la eslavística (para presentar una rápida e inicial enumeración). Un horizonte sin duda holístico que es el propio de la ciencia básica. Es lo mismo que el país debe hacer en las más diversas áreas de la ciencia natural y biológica. Nuestra respuesta, siendo historiadores argentinos dedicados a diversos momentos y problemas de la cultura europea, va de suyo. Sin duda, la necesidad en la creación de un conocimiento global (podemos usar como ejemplo dos temas de los aquí tratados: la diversidad histórica y regional del pensamiento eclesiológico y la finalmente actualizada importancia de una sinodalidad por la que tanto abogó Yves Congar) debe ser generada y reclamada también por aquellos que hablan, usando una frase generalizada por la propia teología argentina, "desde el sur del sur".

[34] El problema que plantea la categoría de "historia eclesiástica" es muy grande. Por un lado, remite a una historia institucional que no encuentra sustento epistemológico por fuera de un contexto más amplio sin el cual no puede comprenderse. Ahora bien, ese contexto más amplio, por fuera de la institución (eclesiástica, en este caso) es el estudio del "hecho religioso" (y esto más allá de una adscripción eclesial determinada) dentro de un sistema social del que constituye una dimensión. Si bien podemos pensar que dejamos atrás la ilusión historicista de poder aislar lo religioso, de una manera fenomenológica, en la fundación —en la larga duración de la Modernidad— de la nueva disciplina de las "ciencias de la religión" sobre una clara base

Sin duda, una voz particular en el seno de la historiografía escrita por clérigos fue la de Américo Tonda (1916-1984), del clero de Santa Fe. Su obra histórica, desde principios de los años cuarenta, se movió con cierta independencia de las motivaciones polémicas de otros autores. Tonda realizó parte de sus estudios en la Universidad Gregoriana en Roma (1935-1939) y allí su vocación y formación como historiador (en los métodos y en los temas) se fue desarrollando en virtud de la enseñanza de un grupo excepcional de docentes entre los que sobresalía un jesuita vasco, el padre Pedro de Leturia Mendía, quien lo inició en la historia de las relaciones entre las nacientes naciones hispanoamericanas y la Santa Sede, tema en el que Leturia Mendía era la mayor autoridad. La llegada de Tonda a la Gregoriana en esos momentos fue, sin duda, muy afortunada para desarrollar una vocación de historiador —algo escasamente señalado en las semblanzas de su figura—. La Compañía había convocado a Roma en 1931 a Pedro de Leturia Mendía para desarrollar la *Facultad de Historia de la Iglesia* (la que de acuerdo con los nuevos enfoques en todas las universidades de la península se llama ahora *Facoltà di storia e beni culturali della Chiesa*) que abriría sus puertas al año siguiente. Leturia Mendía, después de sus estudios teológicos y de su ordenación, había sido enviado a Munich a estudiar Historia (1923-1925). Posteriormente, junto a otros dos jesuitas, antiguos compañeros de estudios de Múnich, Josef Grisar y Robert Leiber (este último, discípulo de Ludwig von Pastor y quien le sugerirá a Tonda que estudie la figura del Deán Funes), fundarían la nueva facultad histórica de la que Leturia Mendía sería decano hasta su fallecimiento en 1954. La frecuentación de la universidad bávara les había permitido a los tres jesuitas lograr la mejor formación historiográfica que su época podía otorgar. En la Universidad de Múnich habían estudiado dentro una tradición de historia (general y eclesiástica) que se remontaba a los propios inicios de la renovación del campo (sobre todo, en su relación con la teología) con el gran Johann Möhler, quien fuera profesor en Múnich en los últimos años de su vida (de 1835 a 1838). A esa tradición se sumarían, a principios del siglo XX, los nombres de Alois Knoepfler y Georg Pfeilschifter. Por su parte, la tradición de von Pastor, a la que pertenecía Robert Leiber (en una genealogía que se retrotrae a través de su propio maestro Johannes Janssen y el maestro de este, Johann Friedrich Böhmer, a lo mejor de la historiografía alemana del siglo XIX), había abierto, en parte y para algunos, los inaccesibles archivos vaticanos. La nueva Facultad de Historia de la Gre-

---

comparatista (que sobrevive, sin embargo, en muchos autores), el lugar del "hecho religioso" en la sociedad contemporánea nos sigue, naturalmente, interpelando. Cf. Michael LAUWERS, "L'Église dans l'Occident médiéval... », cit., *passim*, Hans Gerhard KIPPENBERG, *Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, Munich, C. H. Beck, 1997 y Guy G. STROUMSA, *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2010.

goriana se iniciaba bajo los mejores auspicios. La mejor formación académica se unía en un *kairós* propicio para la historiografía con la accesibilidad a los mayores archivos del mundo católico. Tonda, de regreso a la Argentina, investigó actores eclesiásticos de las primeras décadas de vida independiente, así como el entorno de su formación intelectual. En este aspecto, su trabajo hará sinergia con las investigaciones de Leturia Mendía (quien fuera correspondiente de varias academias de la historia americana y colaborador de Guillermo Furlong S. J.[35]). Sus obras sobre el Deán Funes (sobre quien escribió

[35] La de Guillermo Furlong (1889-1974) es también una formación nunca del todo explicitada en la bibliografía argentina y que merece estudiarse con cierto detenimiento porque, creemos, es clave para comprender su formación como historiador. Hijo de una familia irlandesa y, como Tonda, de una clase media inmigrante de la Santa Fe gringa, Furlong fue enviado, tras unos años de estudio en España, primero al *Woodstock College* de Maryland y después a la *Georgetown University*, en donde consiguió su doctorado. Como es bastante común, la obra de Furlong suele ponerse en comparación con su participación más o menos central en algunos de los debates argentinos en relación con el hispanismo, lo que es natural, pero no se la pone en relación (tampoco a la obra de Tonda) con su formación académica. Es por ello que nos vamos a detener un poco en ella. El *Woodstock College* fue el más antiguo seminario fundado por los jesuitas en los Estados Unidos, cuyos alumnos más aventajados continuaban sus estudios en la cercana *Georgetown University*, también una fundación jesuita. Los estudios en *Woodstock College* le permitieron a Furlong acceder al grado académico necesario para ser admitido en Georgetown en los años dorados de la transformación de la institución en una gran universidad bajo la conducción del padre Joseph Havens Richards S. J., quien sería su presidente entre 1888 y 1923. Richards fue el modernizador de Georgetown, incrementó el número y el nivel de la oferta de posgrado y, entre otras cosas, abogó por sacar la formación sacerdotal jesuita del relativamente alejado *Woodstock College* para llevarla a Georgetown y a la cercanía con las bibliotecas. En este sentido, a Richards se le debe la construcción del maravilloso edificio de la *Riggs Library*. La modernización encarada por Richards tocó varios puntos de la vida de la universidad (especialmente notables fueron la creación de la Facultad de Medicina y la construcción del hospital escuela), pero en lo relativo a los estudios históricos, no fue menos revolucionaria. Richards no solo modernizó Georgetown, sino que también les discutió un espacio académico y social a las universidades de la *Ivy League*. Una de las estrategias fue establecer una relación estrecha con el *Smithsonian Institution* en Washington (en el que Furlong llegaría a dictar una conferencia). Estas transformaciones no fueron menores al momento de intentar que importantes *donors* católicos no llevaran su dinero a universidades no católicas (el mismo tipo de discusión se dio en la otra gran universidad católica de los Estados Unidos, Notre Dame, en South Bend, Indiana). El campo de la historia fue uno más de esos espacios curriculares que se modernizaron. Si todo el sistema universitario norteamericano se transforma radicalmente con la creación de la *Johns Hopkins University*, en Baltimore, en 1876 y gracias a la visión de Daniel Coit Gilman, su primer presidente, para fundarla sobre el sistema de investigación y docencia importado de Alemania, eso también tuvo un correlato en los estudios históricos. En ellos, la figura clave fue Herbert Baxter Adams (1850-1901), quien se doctoró en Heidelberg en 1874 y fue rápidamente incorporado a la naciente Johns Hopkins, a la que llevaría el sistema alemán de *Seminar*. Todas estas novedades se implementaron en la universidad jesuita. En la cercana Baltimore y en Johns Hopkins tuvo Joseph Haven Richards el espejo en donde mirar la modernización general de Georgetown, incluida la enseñanza e investigación histórica. La mejor tradición de la *Wissenschaft* alemana traducida en una afiatada *Scholarship* anglosajona (oficio de investigador, docencia comprometida y a cargo de profesores con la mejor formación y muchas veces contratados en Europa, así como

su tesis doctoral y que defendería en la —por entonces— Facultad de Teología de los jesuitas en el Colegio Máximo de San Miguel), Castro Barros, Agüero, Zavaleta y Gorriti, así como sobre las reformas de Rivadavia o sobre la vida intelectual en el seminario de Santa Fe, han recibido buena acogida por la historiografía especializada. A Tonda[36] se le debe, creemos, las definiciones de cierto clero de época independiente, como "galicano" o "filo jansenista" (Agüero, Gorriti, Zavaleta, claramente del lado antipapal, Castro Barros a favor y el Deán Funes, oscilante), que se han transformado en categorías ampliamente utilizadas en nuestro medio. Consideramos igualmente que se debe, en términos eclesiológicos, ajustar la definición o, por lo menos, operar algunas distinciones.[37]

---

bibliotecas de primer nivel) fue lo que encontró el joven Furlong en su paso por *Woodstock College-Georgetown University* entre 1910-1914. Esto es lo que está detrás del PhD de Furlong. No es raro, entonces, que hayan sido él y Américo Tonda los mejores interlocutores de los historiadores académicos en nuestro país. Cuando uno saca del medio la parte más militante de algunos textos de Furlong dentro del marco del recobrado hispanismo de la Iglesia argentina de su época; lo que queda es una obra muy sólida fundada en estudios muy serios en la mejor de las tradiciones. A nuestro conocimiento, el único que señaló la importancia de lo que podía implicar la formación estadounidense de Furlong fue Miguel DE ASÚA, "Furlong y la historia de la ciencia en Argentina", *Stromata*, 75/1 (2015), pp. 29-40.

[36] Sobre Américo Tonda, cf. Roberto DI STEFANO, "Pensar la Iglesia: el Río de la Plata entre la reforma y la romanización (1820-1834)", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 19 (2010), pp. 221-239 y Miranda LIDA, "El lugar de Américo Tonda en la historiografía religiosa argentina del siglo XX", *Res Gestae*, 49 (2011), pp.1-21 <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/lugar-americo-tonda-historiografia.pdf> [consulta: 17/10/2020].

[37] Una definición del concepto de galicanismo por fuera de la historia es imposible y su utilización, creemos, se vuelve equívoca y ambigua. En especial, cf. Dale VAN KLEY, "Piety and Politics in the century of Lights", en Marc GOLDIE - Robert WOLKER (eds.), *The Cambridge History of Eighteenth Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 110-143. El término adquirirá distintos matices según el contexto histórico y será objeto de importantes cambios. Para el caso francés, cf. Dale VAN KLEY, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution (1560-1791)*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1996. Más allá de sus orígenes medievales y de la importancia de la Pragmática Sanción de Bourges de 1438, la *Declaración de las Libertades de la Iglesia Galicana* de 1682 marcará un momento clave en la evolución del concepto en la medida en que la Declaración proclamaba la independencia del rey de Francia en cuestiones temporales y la independencia de Roma en cuestiones de usos canónicos y litúrgicos. Al mismo tiempo, sometía las decisiones doctrinales papales a la aprobación del clero francés y, a su vez, este debía someterse a la autoridad de los concilios ecuménicos, tal como se había establecido en los decretos del Concilio de Constanza (1414-1418). Tanto la asamblea del clero francés como los concilios generales aparecían como las instancias representativas de las autoridades episcopales. Con la promulgación de la bula *Unigenitus* por parte de Clemente XI, que se había obtenido a pedido de Luis XIV contra la influencia jansenista, el significado del concepto se modifica. En su rechazo a la bula, los jansenistas se aferran a una supuesta tradición galicana que ya no tiene nada que ver con la de 1682. Por un lado, los jansenistas buscan apoyo en el clero parroquial en oposición al poder episcopal que se encuentra alineado con la monarquía. En esta *démarche* se valen no solo del *Libellus de ecclesiastica potestate* (1611) de Edmond Richer, sino de la obra "ortodoxa" de Jean Gerson, John Mair y Jacques Almain. Por otro lado, también

Los problemas de la historiografía eclesiástica para establecer lazos con la historiografía no confesional han sido, sacando los grandes nombres ya mencionados, evidentes[38]. Además, esa historiografía no ha sido influida por la tradición académica del regreso a las fuentes que plantean los autores franceses —lo que es un problema historiográfico en sí mismo[39]—, y es por eso que su análisis no es el motivo de estas páginas.

El campo historiográfico eclesiástico ha tenido, por su parte, también sus controversias y rupturas, como las que generó la fundación, entre 1972 y 1973, de la Comisión para el Estudio de la Iglesia en América Latina y el Caribe (Cehila) —inicialmente propiciada por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), que después le quitó su apoyo—, en la que sobresalía la figura de Enrique Dussel, autor de una vasta obra ensayística de interpretación de la historia latinoamericana en clave filosófica, que era su formación básica. La fundación de la Cehila confrontó, por sus enfoques y métodos, con

---

apelan en su defensa al poder secular del *Parlement* de París en su lucha contra la bula. En este contexto, también recuperarán, antes de la Revolución, la tradición de la Constitución francesa de los *Parlements* y los Estados generales. Al otro lado de los Alpes y de los Pirineos, el término galicanismo pierde sentido en la medida en que allí existirá un catolicismo mucho más cercano a la Ilustración y las libertades de los obispos tendrán que ser ganadas más que defendidas, tal como había sucedido en el caso francés. Por este motivo, se da un acercamiento natural entre el episcopado y la monarquía en su esfuerzo por mantener cierta distancia con Roma. Para el siglo XIX (por ejemplo, en la época independiente en el Río de la Plata) y por extensión y espejo de una supuesta situación francesa, su utilización también es compleja. El galicanismo francés fue dado por muerto muchas veces: en tiempos del concordato en 1802, después de la caída de los borbones en 1830, finalmente borrado del mapa en la década que comienza en 1850 y sin vida alguna en la antesala del Concilio Vaticano I. Sin embargo, la llegada al episcopado francés durante el Segundo Imperio de algunos hombres que sostenían posturas que podemos definir como galicanas —en diversos puntos— presagiaba cierta oposición a Roma en 1870 entre algunos padres conciliares que consideraban que la relación de la Iglesia con la sociedad posrevolucionaria no dependía de la centralización romana y muchos menos del carácter infalible del pontífice, sino de la relación profunda con las tradiciones locales y, si no estaba dirigida por una administración que se pudiera acomodar a los cambios, federal en su fundamento y colegiada en su funcionamiento. Ahora bien, este galicanismo residual y a la vez resistente del Segundo Imperio se juega su suerte, naturalmente, en el accionar de los obispos que lo sostengan, no en el caso de sacerdotes aislados (como en el Río de la Plata unas décadas antes). En el siglo XIX su destino se jugó, al interior, por una lucha contra las políticas prorromanas de la Restauración, sostenidas en Francia de muy diversas maneras, desde la pluma periodística de Louis Veuillot a la refundación monástica y la conquista litúrgica de Prosper Guéranger, pasando por la nuevos planes de estudio en la mayoría de los seminarios así como la decadencia y aislamiento de las facultades de teología en las universidades públicas. El galicanismo es un problema de la historia francesa y que se entiende —de muy diversas maneras, como hemos dicho— a lo largo de varios siglos en relación con la eclesiología francesa y las libertades de la Iglesia en Francia. Cf. Austin GOUGH, *Paris and Rome. The Gallican Church and the Ultramontane Campaign, 1848-1853*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

[38] En la renovación de la historiografía argentina del campo de estudios sobre el catolicismo, sobresalen los nombres de Roberto Di Stefano, Miranda Lida y José Zanca.

[39] Las razones de la concentración en problemas exclusivamente locales, por ejemplo.

las diversas *Juntas de Historia Eclesiástica* de la región, que defendieron una postura ciertamente más allegada a la preceptiva del oficio.[40] Esta no parece ser una polémica resuelta en el interior del campo eclesiástico.[41]

Creemos, además, que la dimensión teológica de algunos problemas históricos (por ejemplo, la eclesiología) no suele ser tomada en cuenta por la historiografía, lo que genera un desequilibrio metodológico al tiempo que otro tipo de dimensiones (sociológicas, antropológicas) suelen incorporarse naturalmente a la investigación histórica.[42] La teología como disciplina académica[43] está completamente fuera de consideración en un medio universita-

---

[40] "Más bien las dificultades nacen, de nuevo, de la insistencia en utilizar un aparato conceptual forjado más en la teología que en la historia, y en este sentido la historiografía de la Cehila y la católica más tradicional se parecen demasiado", como comentaba certeramente Roberto DI STEFANO, "De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas sobre el catolicismo argentino", *Prohistoria*, 6 (2002), pp. 173-201, cit. p. 187.

[41] En un inesperado encuentro con Dussel, sus enfoques y su obra, la filósofa argentina Celina Lértora Mendoza, en representación de un grupo de investigación de la Universidad de Navarra, coincidirá con las posturas generales de la Cehila (en un encuentro que hubiera asombrado, incluso, a Marciano Capella): "(...) La postura de Dussel tiene en común con la del grupo de investigación de la Universidad de Navarra, la asunción de que la historia de la iglesia requiere una dimensión y una resolución teológicas". Más allá de las evidentes distancias que separan ambas tradiciones (como hermenéuticas teológicas), el relegamiento de los historiadores (representados por las *Juntas de Historia Eclesiástica*) que postula en su artículo a la hora de tratar sobre *historia* no deja de ser sorprendente. Cf. Celina LÉRTORA MENDOZA, "¿Qué es y qué debe ser la historia de la Iglesia? Una polémica argentina sobre la historia de la Iglesia en América Latina", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 8 (1999), pp. 397-406. Vemos cómo en muchos casos, todavía hoy, el lugar que la generación de Chenu y Congar le dio a la historia parece no haber sido recibido ni articulado de alguna manera con el trabajo teológico. En ciertos teólogos (en quienes la recurrente utilización de categorías como las de "historiadores profanos" llama poderosamente la atención) la lectura crítica y esencialista de la relación de la teología con la historia positiva se sigue reportando -cayendo en un evidente facilismo debemos decir- a la discusión con Döllinger pero pasa por alto el largo camino de diálogo entre las disciplinas recorrido por los autores del *ressourcement* entre las décadas de 1920 y 1950. Por más que se los cite recurrentemente, el *habitus* de Congar o de un Chenu, suscriptor y lector de *Annales*, parece haber caído en el olvido. Cf. en este sentido los textos de dos importantes miembros de la curia romana, Walter BRANDMÜLLER, "Iglesia histórica, Historia de la Iglesia. Reflexiones acerca de la condición científica de la «Historia de la Iglesia»", *Scripta Theologica* 16 (1984/1-2), pp. 275-290 y Leo SCHEFFCZYK, "La Teología y la Historia de la Iglesia consideradas desde el punto de vista sistemático", *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996), pp. 25-42 así como el lugar dado a la dimensión histórica en Ib. *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982. El debate incluyó, naturalmente, voces que no deseaban la concepción de la "historia de la Iglesia" como una disciplina teológica. Cf. Victor CONZEMIUS, "Kirchengeschichte als 'nichttheologische' Disziplin", *Römische Quartalschrift* 80 (1985), pp. 31-48.

[42] En ese sentido son interesantes los planteos metodológicos que señala un artículo como el de Alfonso HERNÁNDEZ en este volumen.

[43] Si se quiere, podemos avanzar hacia nuevas formulaciones epistemológicas y llegar a otras definiciones y al uso de otros términos, pero creemos que eso no invalida el argumento.

rio que suele confundirla con la profesión dogmática de una fe o, en el mejor de los casos, con la catequesis.[44] Es muy difícil hablar de la Iglesia (aun en el sentido más amplio que se quiera)[45] sin tener en cuenta los alcances y las consecuencias de los problemas teológicos.[46] Naturalmente, como ya hemos adelantado, la simplificación de los problemas históricos analizados para su utilización instrumental en la discusión teológica —como ha sido tantas veces el caso— es un error importante de método.

---

[44] Los teólogos formados en la tradición escolástica o en el idealismo alemán de la *Wissenschaft* universitaria del siglo XIX no dudarán en otorgar carácter científico a la teología, algo que no es nuestra preocupación hoy, ya que incluso allí donde la discusión adquiere otro formato, la tradición inglesa de la *Natural Theology*, por ejemplo, no se dudaría en otorgarle estatus universitario. Lo que queremos señalar es que, sin tener que recurrir a los grandes nombres del pasado, quienes a partir de un monoteísmo generaron una teología abrevando en la racionalidad griega, o sus continuadores medievales y modernos, la argumentación sobre el objeto de estudio de la teología cristiana, tal como es planteada en las obras de los grandes teólogos del siglo XX, Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Austin Farrer o Bernard Lonergan, por citar solo algunos nombres ineludibles dentro de un amplio espectro ecuménico, merece tenerse en cuenta en una discusión académica que muchas veces recurre a marcos teóricos menos elaborados y, en ocasiones, escasamente adecuados para caer, de manera morosa, en la banalidad periodística.

[45] Podemos hablar de "catolicismos" (el uso del plural es especialmente interesante) o "religiosidad católica", lo que sin duda es bienvenido, porque naturalmente ayuda a focalizar otros aspectos y otras dimensiones, más diversas, del problema, pero si al hacerlo lo que se quiere es no reducir la definición de "Iglesia" a la estructura jerárquica o al conjunto de la clerecía, bueno, eso es algo que no asombraría a ningún teólogo.

[46] Con todo, no quisiéramos dejar de señalar cierta asimetría. El contexto de recuperación de las "fuentes" en la teología católica posterior al Modernismo atañe *conjuntamente* los estudios bíblicos y la historia (textual, institucional y social) del cristianismo primitivo y hasta medieval. Ambos tipos de estudios (bíblicos e históricos, para definirlos de una manera que nos permita avanzar rápidamente en la argumentación) tuvieron los mismos problemas con la autoridad romana y ambos tipos de estudios fueron, finalmente, ampliamente aceptados. La recuperación de la figura y la obra de autores otrora silenciados en diversos grados (Lagrange, Chenu, de Lubac, Congar), así como el dinamismo de las tradiciones académicas que representan es prueba de ello. Ahora bien, con el paso de las décadas vemos cómo los estudios bíblicos (incluso en los aspectos más técnicos que representan el estudio de las lenguas y la aplicación de métodos críticos) se han incorporado a la formación teológica, mientras que los estudios históricos (en las dimensiones cuya importancia planteaba la generación de la que hablamos, de amplitud cronológica y rigurosidad en el método) esperan todavía encontrar su lugar. Al respecto recordaba recientemente Daniel-Odon Hurel, hablando del encuentro con el magisterio de François Laplanche: "Autre dimension de cette filiation intellectuelle, la volonté de montrer combien la théologie n'est pas figée mais s'inscrit dans une dynamique constituée de l'ensemble des évolutions qui marquent les disciplines du savoir, en particulier la critique textuelle, l'histoire et la philosophie". Cf. Daniel-Odon HUREL, "Théologie et Histoire: autour de l'oeuvre de François Laplanche", *Archives de sciences sociales des religions*, 167 (juillet-septembre 2014). Disponible en: <https://journals.openedition.org/assr/26174> [consulta: 17/10/2020]. Si la filosofía tiene su lugar en la formación teológica desde la Antigüedad y la crítica textual fue aceptada a lo largo del siglo XX, la historia todavía se encuentra *ad portas*.

Ahora bien, en sede teológica institucionalizada (las facultades de Teología, en principio), esa tradición de recuperación de la dimensión histórica en toda su amplitud temática y cronológica recibida de la tradición francesa aparece muy claramente, si bien con lecturas historiográficas aisladas, escasa sistematización —aunque esto se debe, sin duda, a la transmisión de su obra— ni diálogo fluido con la historiografía académica, en la obra del padre Rafael Tello, una de las figuras más interesantes y menos conocidas de esa renovación teológica argentina posconciliar. Mucho de lo que se viene haciendo en favor de la recuperación de su obra y enseñanza debiera conducir a un diálogo más estrecho entre teólogos e historiadores, ya que creemos que en la dispersa obra de Tello (atenta a la inserción de la discusión local en el marco de un desarrollo histórico global de los problemas planteados) se encuentra el germen de las posibilidades de ese diálogo nunca desarrollado.[47]

[47] Cf. ahora Omar ALBADO, *El pueblo está en la cultura. La teología de la pastoral popular en el pensamiento del padre Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2017.

LA ECLESIOLOGÍA COMO LO IMPENSADO DE LAS CIENCIAS POLÍTICAS

Frédéric Gabriel
CNRS
Institut d'histoire des représentations et des idées dans les modernités, ENS de Lyon

Cuando se trata un tema, el investigador se sirve de cierta búsqueda de objetividad que lo obliga a tomar distancia de su objeto de estudio y, por lo tanto, a reflexionar sobre su propia posición (sincrónica y diacrónica) y sobre las determinaciones a las que se encuentra sometido.[1] En el caso de los objetos sociales, sucede con frecuencia que sus determinaciones son marcadas, en tanto el observador, lo quiera o no, depende de pertenencias familiares, culturales, políticas y nacionales que orientan de manera clara su juicio. Se trabaja sobre todo en un país, en una lengua, en el seno de una historiografía, y mi intención es la de atacar una falsa evidencia, una amnesia ligada a una historia nacional particular. Con una clara propensión solipsista a considerarse como singular, Francia defiende su estatus de excepcionalidad: sería una tierra de cultura y de libertad; teniendo esta última sus fundamentos en la Revolución francesa, considera que otorga a ese país una ejemplaridad universal determinada, iniciadora de la "modernidad", una modernidad legitimada por el apoyo de los filósofos ilustrados del siglo XVIII. Puede pensarse que este discurso es demasiado vago para tener consecuencias, si no fuera que es un ejemplo de la escisión radical —en Francia— de dos disciplinas: una escisión que es importante para considerar la articulación entre eclesiología y pensamiento político desde la Edad Media a la época moderna, tema que está en el centro de este volumen. La escisión

[1] Una primera versión de este texto se utilizó como introducción a una jornada de estudios que organicé en mayo de 2016 en la *École Normale Supérieure* de París, en el marco de un grupo de historia social de las ideas políticas dirigido por Thibaut Rioufreyt y Arnault Skornicki con el auspicio de la *Association française de science politique*.

entre estos dos campos es el fruto de una polarización señalada en numerosas oportunidades, incluso desde el extranjero.[2]

Para decirlo de manera explícita, las ciencias políticas francesas, que se desarrollaron sobre las nuevas bases que trajo la Revolución, no solamente dejaron de lado el cristianismo y la religión, sino también a las instituciones sobre las que ellos se encarnaron. En comparación, Philippe Portier ha mostrado de qué manera el magisterio romano tuvo problemas en aceptar la autonomía de lo político.[3] La defensa de la *laïcité* no hizo más que reforzar esta separación que condujo a una curiosa amnesia. No se trata aquí de atacar una disciplina o una profesión, de proponer una ilusoria modificación de los ejes de la investigación, sino de reflexionar sobre los efectos de la estructuración de esta disciplina. En virtud de una falta de reflexión sobre su propia elaboración institucional y sobre su estructuración en el marco del Estado-nación, lo que evidentemente no es algo neutro, las ciencias políticas no incluyen a la eclesiología (como sistema ni como *corpus* textual), como si ella no tuviera relación con las teorías del gobierno. Tan curioso como esto pueda parecernos, esta ausencia no parece haber sido señalada. Como las ciencias morales y políticas a las que de alguna manera continúan, las ciencias de la sociedad "olvidan" la eclesiología aun cuando la tradición intelectual de la Iglesia ha teorizado en profundidad la idea de *societas* hasta los siglos XIX y XX, cuando la rivalidad entre Iglesia y Estado se traduce también en este vocablo.[4] Con anterioridad, estas dos entidades se desarrollaban como monarquías miméticas[5] y, si más tarde, la nación francesa se piensa como un modelo de universalidad, ¿qué institución ha pensado más sobre ello que la Iglesia? Podemos preguntarnos si los campos de estudio eclesiológicos abandonados no podrían revelar ciertos aspectos metodológicos que caracterizan a la historia de las ideas practicadas en el seno de las ciencias políticas. ¿Qué es lo que dice esta ausencia de lo que podría ser una represión? Antes de continuar, conviene circunscribir el perímetro de la comprobación que sirve como punto de partida o de lugar desde el cual reflexionar.

---

[2] Frederick CORNWALLIS CONYBEARE, *Roman Catholicism as a Factor in European Politics*, Londres, Skeffington & Son, 1901.

[3] Philippe PORTIER, "La philosophie politique de l'Église catholique: changement ou permanence?", *Revue française de science politique*, 36/3 (1986), pp. 325-341.

[4] François JANKOWIAK, *La curie romaine de Pie IX à Pie X. Le gouvernement central de l'Église et la fin des États pontificaux*, Roma, École française de Rome, 2007.

[5] Para ampliar, ver Dan Ioan MUREŞAN, "Le *Constitutum Constantini* et l'impérialisation de l'Église romaine. Les récits ecclésiologiques du *papa universalis*", en Irene BUENO y Camille ROUXPETEL (dirs.), *Les récits historiques entre Orient et Occident, XI^e-XV^e siècle*, Roma, École française de Rome, 2019, pp. 183-250.

Espacios compartidos de una ausencia

Hablamos de eclesiología y no de "cristianismo" o de "religión",[6] que son fenómenos efectivamente tenidos en cuenta por los politólogos, si pensamos en los trabajos, sobre todo, de Jacques Palard, Jacques Lagroye, Yves Déloye, Émile Perreau-Saussine,[7] François Foret,[8] Yann Raison du Cleuziou. Se habla mucho del regreso de la religión, pero se olvidan en gran medida las estructuras en las que ella se encarna y, más aún, de sus fundamentos teóricos. En 2018, la revista *Relations internationales* publicó un número temático titulado *Saint-Siège, puissances occidentales, États nations et minorités chrétiennes au Proche-Orient (XIX^e^-XX^e^ siècles)*, pero la eclesiología no se tuvo en cuenta, tampoco en la obra de Ariel Colonomos, Églises en réseaux.[9]

En *Les voix de Dieu*, una investigación muy concreta de Yves Déloye sobre la influencia eclesiástica en las prácticas electorales en los siglos XIX y XX, se habla de la politización de la fe y de la preocupación clerical por el mundo social, pero no de eclesiología.[10] Podríamos acercarnos más con *Le gouvernement de l'Église*, un volumen colectivo dirigido por Jacques Palard de 1997, pero el enfoque sobre los sínodos es, en principio, sociológico.[11] En 1985, el mismo autor publicó una monografía titulada *Pouvoir religieux et espace social: le diocèse de Bordeaux comme organisation*, en la que describe el enfoque así:

> *La evolución de la Iglesia será examinada como la consecuencia de la situación de subordinación relativa en la cual se encuentra el subsistema religioso en el seno del sistema social global y como la forma específica tomada para la adaptación de las estructuras al cambio*.[12]

---

[6] Ver recientemente Alain DIECKHOFF y Philippe PORTIER (dirs.), *Religion et politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2017; Philippe PORTIER, "Philosophie, politique et religion: une exploration des paradigmes contemporains", *Archives de sciences sociales des religions*, 169 (2015), pp. 263-283.

[7] Émile PERREAU-SAUSSINE, *Catholicisme et démocratie. Une histoire de la pensée politique*, Paris, Cerf, 2011.

[8] François FORET (ed.), *Politique et religion en France et en Belgique. L'héritage chrétien" en question*, Bruselas, Éditions de l'université de Bruxelles, 2009. François FORET, *Religion and Politics in the European Union. The Secular Canopy*, Nueva York, Cambridge University Press, 2015.

[9] Ariel COLONOMOS, *Églises en réseaux. Trajectoires politiques en Europe et Amérique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000.

[10] Yves DELOYE, *Les voix de Dieu. Pour une autre histoire du suffrage électoral: le clergé catholique français et le vote, XIX^e^-XX^e^ siècle*, Paris, Fayard, 2006.

[11] Jacques PALARD (dir.), *Le gouvernement de l'Église catholique. Synodes et exercice du pouvoir*, Paris, Cerf, 1997.

[12] Jacques PALARD, *Pouvoir religieux et espace social. Le diocèse de Bordeaux comme organisation*, Paris, Cerf, 1985, p. 21.

Ausente en el desarrollo del texto, el término 'eclesiología' está presente, efectivamente, en la introducción, con una cita sin mayor precisión a una intervención de René Rémond en el VIII Congreso de la Asociación Internacional de Ciencia Política realizado en Múnich en 1970.

Una objeción podría ser que efectivamente hay politólogos que toman en cuenta la eclesiología, dado que el volumen de las actas del congreso publicado por Léo Moulin y el Instituto Belga de Ciencia Política lleva el título de *Les Églises comme institutions politiques*.[13] El texto de René Rémond es el primero y comienza por una pregunta binaria: "¿Es legítimo establecer reconciliaciones, comparaciones entre las sociedades políticas y las sociedades eclesiales?".[14] Las dos partes de su artículo llevan por respuesta una negación y una afirmación. En un sentido, incluso, el lugar de la dialéctica es allí relativamente modesto. El rechazo de la homología se presenta de esta manera:

> *Sociedad civil o política y sociedad religiosa o eclesial pertenecen a dos órdenes diferenciados por su origen y su destino. Cada una es perfecta dentro de su orden. Una se ocupa de la existencia material de sus ciudadanos, la otra de su alma. La primera tiene por vocación organizar sus condiciones de vida, la segunda es responsable de su salvación*.[15]

Esta oposición no convence al sociólogo, al filósofo ni al historiador. Este último, incluso, podrá ser más escéptico delante de afirmaciones como la siguiente:

> *La constitución de la Iglesia es de origen divino, directamente y sin intermediario. Es Cristo quien la fundó y ella debe preservar a través de los siglos una organización concebida en función de la misión que ha recibido: anunciar el Evangelio, transmitir a través de los siglos el depósito de la fe, conducir a los fieles hacia la verdad. Cristo fundó su Iglesia sobre la primacía de Pedro y el colegio apostólico. En consecuencia, su constitución no podría ser sino jerárquica. Toda organización que se alejara del principio de sucesión apostólica encarnado en el episcopado y sometida a la sede de Pedro sería cismática. La constitución de la Iglesia no puede sufrir ningún cambio: ella es por naturaleza tan inmutable, tan intangible como el contenido de la revelación con el que no está muy lejos de formar un solo cuerpo. No podría haber más que una sola constitución de la Iglesia. Si bien puede haber muchas tipologías para los regímenes políticos, no puede*

[13] Léo MOULIN (ed.), *Les Églises comme institutions politiques. Churches as Political Institutions*, [Bruselas], Institut belge de science politique, 1970.

[14] René RÉMOND, "Typologies politiques et ecclésiologiques", ibíd., pp. 11-23, en p. 11.

[15] Ibíd., p. 13.

haber por definición más que una sola eclesiología. Eso marca la diferencia entre los dos tipos de sociedades y sus diagramas de organización.[16]

En un sentido, se habla aquí de eclesiología, pero se trata de la recuperación del discurso oficial del magisterio de la Iglesia católica romana, sin distancia histórica o crítica alguna, como si ella representara la única y sola Iglesia, como si un politólogo debiera transformarse en su portavoz. La referencia a la sede de Pedro excluye la legitimidad y la mención de los patriarcados orientales o de las iglesias reformadas.

Incluso, si el final del artículo relativiza ligeramente esta visión unilateral dando lugar a una analogía (evocando la Iglesia que se transforma, en tanto sociedad ideal, en un "modelo para la sociedad política"), quedamos alejados de la línea interpretativa aquí comentada. Postular la importancia de la eclesiología como materia de las ciencias políticas no equivale, de ninguna manera, a introducir modelos confesionales o a utilizarlos. De todas maneras, señalemos que entre los numerosos tipos de eclesiologías que existen, la católica, más institucionalizada, estará más de acuerdo con las ciencias políticas.

A las obras individuales de los politólogos, a fin de completar el inventario, se pueden adjuntar los manuales, que intentan representar una cierta vulgata. Sin examinarlos uno por uno, podemos rápidamente evocar aquellos que comparten el mismo título de *Historia de las ideas políticas* y que deberían, en tanto, recordar la importancia de los textos eclesiológicos en el marco de esa historia. Mencionemos el manual de Jean Touchard, publicado en 1958,[17] pero todavía reeditado por *Presses Universitaire de France* en 2012; aquellos de Marcel Prélot y Georges Lescuyer, muchas veces reimpresos por la edito-

---

[16] Ibíd., p. 13. Cf. pp. 15-16: "Entre sociedades políticas y sociedades religiosas, las similitudes, si se produjeran, no pueden sino tener una forma fortuita y superficial: no tocan el fondo. La diferencia de órdenes, la especificidad de la misión asignada a la Iglesia, constituyen una diferencia fundamental en la organización interna. Entre las tipologías de regímenes políticos y la teología de la Iglesia, no puede entonces haber punto de encuentro ni similitudes. Las primeras son múltiples: la eclesiología es invariable y una".

[17] En la universidad francesa, las ciencias políticas se institucionalizan a partir de 1950. Se puede ver por ejemplo la *Introduction à la science politique* de Charles CELIER y Georges VEDEL (Paris, Université de Paris, Institut d'études politiques, 1955), en la que no hay, ciertamente, el menor rastro de eclesiología; y, sobre el período anterior, ver Pierre FAVRE, *Naissances de la science politique en France, 1870-1914*, Paris, Fayard, 1989. Si miramos fuera de Francia, pero todavía en el medio francófono y en la misma época, podemos mencionar una obra confesional, como la de Jules-Bernard GINGRAS, profesor de "Doctrina Social" en la Universidad de Montreal: *Initiation à la science politique*, Montreal, Fides, 1945. El autor propone una "teoría de la vida política pensada a la luz del Cristianismo". Y precisa: "Estamos convencidos de la absoluta verdad del sistema católico y de la rigurosa continuidad que se da a partir de los dogmas y los principios centrales de la razón hasta las últimas conclusiones de economía social o política". Sin embargo, aún en este contexto, la eclesiología está notoriamente ausente.

rial Dalloz; el de Philippe Nemo, de 1998, y, más recientemente, el de Olivier Nay, de 2004. En ellos, todavía, de manera general, la tendencia es hacia un acercamiento sociológico de los problemas religiosos o de sus corrientes más significativas (catolicismo social, democracia cristiana) y, cuando aparece la cuestión específica de la Iglesia, es para caracterizar a la Edad Media, marcada por grandes hitos que pasan de un manual a otro. Pero, por un lado, no se trata aquí *stricto sensu* de eclesiología —más aún, en todos estos volúmenes, un nombre brilla por su ausencia, llamativa: Yves Congar[18]— y, por otro lado, es evidente que no es en este recorte cronológico en donde se juega lo esencial.

En realidad, el hecho central histórico que dará a la ciencia política su identidad será, más bien, la coincidencia del Estado y del "concepto moderno de soberanía", como ejemplifica de manera clara el prefacio de Géraldine Muhlmann a su nueva edición de *L'Histoire des idées politiques* de Évelyne Pisier, François Châtelet y Olivier Duhamel de 2018[19]. Nos encontramos aquí dentro de una vulgata de las ciencias políticas según la cual Jean Bodin es el inventor del concepto moderno de soberanía, base del Estado y de la teoría política (además, cuando evoca la "prehistoria" de la ciencia política, Maurice Duverger incluye a Bodin entre los cuatro grandes nombres que retiene de toda la historia, junto con Aristóteles, Maquiavelo y Montesquieu[20]). La inclusión de la ciencia del gobierno en relación con la emergencia del Estado en el marco de una autonomización de lo político es también propuesta por Jean-Yves Grenier en su *Histoire de la pensée économique et politique de la France d'Ancien Régime*.[21] A este conjunto sumaría la *Nouvelle histoire des idées politiques*, ciertamente dirigida por un historiador, Pascal Ory, pero cuya organización va en el mismo sentido. Antes de comenzar con un capítulo de Jean Marie Goulemot sobre el siglo XVII con el título de "Estado", las primeras palabras de la introducción de Bertrand Badie no pueden ser más explícitas:

> *La época moderna está dominada, en Occidente, y en el espacio de lo político, por la idea y la práctica del Estado. Los historiadores admiten*

[18] Incluso en la bibliografía completa y al día realizada por Olivier NAY, *Histoire des idées politiques*, Paris, Armand Colin, 2004. Notamos la misma ausencia en Jean-Claude RICCI, *Histoire des idées politiques*, 3ª ed., Paris, Dalloz (Cours Dalloz, série Droit public), 2014.

[19] Géraldine MUHLMANN, Évelyne PISIER, François CHATELET, Olivier DUHAMEL, *Histoire des idées politiques*, Paris, PUF, 2012, pp. X-XI.

[20] Maurice DUVERGER, *Méthodes de la science politique*, Paris, PUF, 1959, p. 35.

[21] Jean-Yves GRENIER, *Histoire de la pensée économique et politique de la France d'Ancien Régime*, Paris, Hachette, 2007, pp. 3, 10-11.

generalmente que el fenómeno se origina en las crisis que sacudieron el fin de la Edad Media.[22]

Este último período es tomado en cuenta ya que correspondería a una "progresiva invención de la modernidad" y "de las principales categorías de nuestro repertorio político actual". En esta teleología política, el cristianismo puede tener su lugar en tanto condujo a separar lo religioso de lo político y, de esa manera, a hacer posible el proceso de secularización del orden político[23]. En este relato, la invención política de Bodin permitió eliminar el horror de las guerras de religión, dado que las iglesias representaban un grave peligro de inestabilidad civil o incluso de caos.

El Estado no puede ser plenamente soberano si no somete a un poder que sea competencia en su territorio, no llega a ser si no se constituye contra la Iglesia, que está excluida, por definición, del campo de lo político. Sin embargo, tal vez no sea el caso de la eclesiología, ya que el Estado francés magnificado por Géraldine Muhlmann desarrolla *su* eclesiología, una eclesiología galicana.[24] ¿Será acaso la laicización galicana en sí misma la que, más allá de los paralelismos y las analogías de estructura o de función, contribuya a la escritura de la historia política que rechazará ese sustrato eclesiológico? Sostenidas con fuerza por los miembros del Parlamento y los abogados del rey, las libertades galicanas se transforman en siervas de una soberanía que las subvierte desde el interior. Esta eliminación tiene lugar también en el gran relato del Estado que hace de la Revolución uno de los momentos claves en la polarización de las fuerzas contra la Iglesia y sus marcas en la esfera del gobierno[25]. Desde el punto de vista de la teleología política, esta

---

[22] Pascal ORY (dir.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, ed. aum., Paris, Fayard (Pluriel), 2010 [ed. original, 1987], p. 15, *postface* de René Rémond.

[23] Ibíd., pp. 16-17.

[24] Ver especialmente los trabajos de Alain TALLON, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e^ siècle*. La visión gallicane du monde, Paris, PUF, 2002; de Jotham PARSONS, *The Church in the Republic. Gallicanism and Political Ideology in Renaissance France*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2004; y de Sylvio DE FRANCESCHI, *La crise théologico-politique du premier âge baroque. Antiromanisme doctrinal, pouvoir pastoral et raison du prince: le Saint-Siège face au prisme français (1607-1627)*, Roma, École française de Rome, 2009.

[25] La tesis de doctorado en Derecho Público defendida por Nicolas Sild me parece un buen ejemplo, entre otros, de esta perspectiva, cuando en su resumen afirma: "Enfocado bajo la perspectiva de las relaciones entre órdenes jurídicos, el Galicanismo aparece entonces como una etapa esencial en la construcción intelectual del Estado moderno, a la que entrega bases teóricas y técnicas". Nicolas SILD, *Le Gallicanisme et la construction de l'État (1563-1905)*, dirigida por Stéphane Rials y defendida en septiembre de 2015 en la Universidad Paris II, resumen disponible en: <http://www.theses.fr/2015PA020039> [consulta: 23/9/2020], tesis publicada en 2016 con el mismo título por l'Institut universitaire Varenne (diffusion LGDJ-Lextenso éditions).

ruptura (consecutiva al fortalecimiento del Estado soberano, todavía atascado en el mimetismo sacro en el que se ubica la monarquía) culmina el proceso de autonomización que constituye, por este hecho, el campo de las ciencias políticas. La historia de estas últimas es altamente reveladora de una fuerte orientación que surge en forma directa de su objeto, apoyado en la herencia filosófico antropológica de la Ilustración, que también hizo una crítica radical, no solamente de la Iglesia, sino de la religión en su conjunto. La mayoría de los temas de investigación elegidos por los especialistas en el siglo XVIII son, en ese sentido, reveladores[26].

En esta misma tradición que conjuga segregación y amnesia en relación con la eclesiología, muchos otros factores desempeñan un papel decisivo, cualquiera sea su instrumentalización, como la crítica protestante del aspecto precisamente político y mundano de la Iglesia romana (una crítica que encontramos también del lado católico[27]) y, de una manera más amplia, la crítica teológica del potencial y de la eficacia política de las instituciones cristianas. Recordaremos, en este sentido, las tesis rotundas —aunque históricamente discutibles— de Rudolf Sohm, que se unen a las críticas seculares sobre la recuperación eclesiástica de muchos elementos de las estructuras políticas del Imperio romano. Es, sin duda, la Iglesia visible la que es blanco de todos los antirromanismos, sean o no católicos.[28] Otro factor es el anticlericalismo,[29] a veces atravesado por la crítica precedente y que conduce a una suerte de burla pavloviana desde el momento en que se habla del papa o del papado. Finalmente, hay que incluir la ley de 1905 y la laicización de la sociedad, que

---

[26] *A contrario*: John MCMANNERS, *Church and Society in Eighteenth-Century France*, Oxford, Oxford University Press, 1998, 2 vols.; Ulrich L. LEHNER, *The Catholic Enlightenment. The Forgotten History of a Global Movement*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

[27] Esta crítica puede llegar muy lejos como ejemplifica la obra del sacerdote Louis MACHON, Jean-Pierre CAVAILLE (ed.), Cécile SOUDAN (colab.), *Apologie pour Machiavelle*, Paris, Honoré Champion, 2016.

[28] Ver Sylvio DE FRANCESCHI (ed.), *Antiromanisme doctrinal et romanité ecclésiale dans le catholicisme posttridentin (XVI^e^-XX^e^ siècles)*, Lyon, Chrétiens et Sociétés (Documents et mémoires, 7), 2008; Sylvio DE FRANCESCHI (ed.), *Histoires antiromaines. Antiromanisme et critique dans l'historiographie catholique (XVI^e^-XX^e^ siècles)*, Lyon, Chrétiens et Sociétés (Documents et mémoires, 15), 2011; Franz-Xaver BISCHOF y Sylvio DE FRANCESCHI (eds.), *Histoires antiromaines II. L'antiromanisme dans l'historiographie ecclésiastique catholique (XVI^e^-XX^e^ siècles)*, Lyon, Chrétiens et Sociétés (Documents et mémoires, 23), 2014; Sylvio DE FRANCESCHI y Bernard HOURS (eds.), *Droits antiromains. Juridictionalisme catholique et romanité ecclésiale (XVI^e^-XIX^e^ siècles)*, Lyon, Chrétiens et Sociétés (Documents et mémoires, 33), 2017.

[29] Yves KRUMENACKER (ed.), *L'anticléricalisme intra-protestant en Europe continentale, XVII^e^-XVIII^e^ siècles*, Lyon, Chrétiens et sociétés (Documents et mémoires, 1), 2003; Hélène BERLAN, Pierre-Yves KIRSCHLEGER, Joël FOUILLERON, *et al.*, *Anticléricalisme de la fin du XV^e^ siècle au début du XX^e^ siècle: discours, images et militances*, Paris, Michel Houdiard, 2011.

participan del mismo movimiento general,[30] y sumaría una concentración en el tiempo presente que acentúa la focalización de las ciencias políticas sobre lo contemporáneo o, incluso, lo ultra contemporáneo[31].

Dado que hablamos de fronteras disciplinares, no hay que olvidar un factor mayor: al momento de la fundación de las primeras universidades y de su expansión europea, la teología estaba en el centro (junto con el derecho y la medicina) de la formación, como una ciencia superior y globalizante, que moldeaba a todas las otras, pero la reorganización de la universidad francesa en los siglos XVIII y XIX la hizo desaparecer completamente de ese medio. Desde entonces, la teología (y, por lo tanto, la eclesiología) sale del perímetro de las disciplinas legítimas y queda confinada en los seminarios cada vez menos numerosos y más focalizados en la pastoral. Desde este punto de vista, la teología es considerada, solamente desde el punto de vista de su papel eclesiástico y confesional. Va de suyo el papel desempeñado por este corte radical y decisivo en la desaparición general del interés universitario por la gran cantidad de textos teológicos, lo que no sucedió, por ejemplo, en Alemania.

La evidencia de los vínculos

Galicanismo, Estado de Luis XIV, Revolución, separación de la Iglesia y el Estado, laicismo, estamos decididamente en un esquema de pensamiento claramente francés, que no solo escribe su historia, sino que crea las categorías de las ciencias políticas, desde entonces, también ellas, dependientes de esta teleología (en el marco de la secularización) y de un corte histórico que es importante en la dinámica con la que se atribuyen estas categorías. Esta es la razón por la cual a esta ausencia o a esta amnesia relativa a la eclesiología podemos oponer, incluso antes de hablar de manera más precisa de otras geografías, la clara evidencia de la cronología, dado que, espontáneamente, la historiografía medieval piensa al unísono la relación de lo político y la eclesiología. Podemos poner como ejemplos la colección de artículos de Enzo Petrucci, *Ecclesiologia e politica. Momenti di storia del papato medievale* (Roma, Carocci, 2001) que retoma el título de su libro previo *Ecclesiologia e politica di Leone IX* (Roma, Elia, 1977); la monografía de Bénédicte Sère, *Les débats d'opinion à l'heure du Grand Schisme: ecclésiologie et politique* (Turnhout,

[30] Dos obras interesantes, redactadas por el autor de un libro que marcó una época sobre *Le problème du salut des infidèles*, Louis CAPERAN, *Histoire contemporaine de la laïcité française*, Paris, Rivière, 1957-1960, 2 vols.; íd., *Histoire de la laïcité républicaine. La laïcité en marche*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1961. En último lugar y en una bibliografía pletórica, el libro señero de Philippe PORTIER, *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016.

[31] Cf. Yves VILTARD, "Faire l'histoire de la science politique n'est pas neutre. À propos de *Political Science in History*", *Revue française de science politique*, 49/1 (1999), pp. 123-136.

Brepols, 2017), el seminario "Ecclésiologie et politique au XIVe siècle", que tuvo lugar en la EHESS en 2010-2011 dirigido por Sylvain Piron y Gianluca Briguglia; los libros de este último, entre ellos, su *Marsile de Padoue*, que renovó la historiografía francesa sobre este autor y en el que encontramos una sección con el título de "L'ecclésiologie politique du *Defensor pacis*",[32] en donde el autor precisa:

> *El discurso eclesiológico de Marsilio es parte integrante de su discurso político y no tiene un valor simplemente residual o negativo, en primer lugar porque la eclesiología romana, que Marsilio impugna radicalmente, es también una teoría del poder civil y de sus relaciones con el poder eclesiástico*.[33]

En apoyo a esta comprobación que no podría ser más explícita, citemos también una de sus obras previas en la que utiliza la misma expresión de eclesiología política: *Le pouvoir mis à la question: théologiens et théorie politique à l'époque du conflit entre Boniface VIII et Philippe Le Bel*. La conclusión de este libro comienza con la siguiente frase: "La interrogación política medieval se articula en general en las formas variadas y complejas, jamás unitarias, de las preguntas eclesiológicas", y termina así: "Es de esta manera como se constituye una nueva conciencia, la de la autonomía de lo político, y se inaugura el discurso político de la modernidad".[34] En esta lectura, la eclesiología no está más, por principio, opuesta a la coincidencia de la modernidad como autonomía de lo político, sino que participa plenamente de ello. De forma similar, a pesar de las críticas de las que fue objeto, podemos mencionar el libro de Alain Boureau *La religion de l'État*, en el que ha querido actualizar un verdadero pensamiento político de amplio espectro en la escolástica del siglo XIII que habría inventado, esa es su tesis, la forma del "Estado-república", forma naciente de lo que devino en el Estado-nación[35].

---

[32] Gianluca BRIGUGLIA, *Marsile de Padoue*, trad. Delphine Carron-Faivre, Paris, Classiques Garnier, 2014, pp. 109-120.

[33] Ibíd., p. 110.

[34] Gianluca BRIGUGLIA, *Le pouvoir mis à la question: théologiens et théorie politique à l'époque du conflit entre Boniface VIII et Philippe Le Bel*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, respectivamente p. 137 y 143.

[35] Alain BOUREAU, *La religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*, Paris, Les Belles Lettres, 2006 —se traen a colación, sobre todo, Pierre de la Palud, Guillaume de Peyre Godin, Guillaume de Crémone, Gilles de Rome, Duns Scot—. Cf. Sylvain PIRON, "Une anthropologie historique de la scolastique", *Annales*, 1 (2009), pp. 207-215, p. 211: "Se debe a la latencia de un concepto de Estado en la gran escolástica, no manifestado pero a su criterio necesariamente implícito en determinadas construcciones doctrinales lo que interesa a A. Boureau. Se comprende entonces lo que lo obliga a crear una expresión poco satisfactoria que no corresponde a ninguna formulación de la época".

Esta reflexión se genera tras un programa de largo alcance y que fue dirigido por Wim Blockmans y Jean-Philippe Genet: trataba sobre "los orígenes del Estado moderno en Europa" del siglo XIII al XVIII.[36] Sería agotador enumerar todos los volúmenes que se publicaron en el marco de este programa o relacionados con él, pero es importante señalar que, si bien la eclesiología no se trató en tanto tal, el problema del gobierno de la Iglesia no estaba del todo ausente. En la introducción de uno de los primeros volúmenes, Jean-Philippe Genet señalaba que "lo que domina la noción actual es la impresión de una colaboración constante entre la Iglesia y el Estado, o mejor dicho, de una imbricación completa".[37] En la conclusión, esa imbricación es ilustrada por los trabajos de Paolo Prodi, quien rechaza la separación radical entre las dos entidades y que muestra sus trayectos compartidos.[38] No olvidemos, además, que esta temática estaba en el centro de la colección "L'Église et l'État au Moyen Âge" dirigida por Henri-Xavier Arquillière a partir de 1930[39]. También allí los politólogos hubieran podido encontrar materiales útiles para reflexionar sobre la genealogía de sus objetos.

Si continuamos con las trazas de un tratamiento en conjunto de la eclesiología con la política, no podemos dejar de mencionar el díptico de Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu: une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (800-1200)* de 2006, seguido por el reciente *Cité de Dieu, cité des hommes: l'Église et l'architecture de la société (1200-1500).* El estudio del discurso sobre la Iglesia como continente, en el marco de su inscripción espacial y de su estructuración social, continúa con el estudio de sus relaciones con los contextos arquitectónicos y urbanos. Más allá de las fronteras que fijemos para aquello que se relaciona con lo eclesiológico o con lo político, el punto de identidad y de construcción común es claramente la *cité.* En este espacio compartido, las relaciones metonímicas evolucionan, se diferencian, pero sobre todo se superponen,[40] sin una amnesia original de los marcos estructurantes o de

---

[36] Ver Jean-Philippe GENET (ed.), *L'État moderne, genèse: bilan et perspectives*, Paris, CNRS, 1990.

[37] Jean-Philippe GENET y Bernard VINCENT (eds.), *État et Église dans la genèse de l'État moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1986, p. 6.

[38] Ibíd., pp. 299, 308-309, que remite a la obra clásica de P. PRODI, *Il Sovrano Pontefice, un corpo e due anime*, Bolonia, Il Mulino, 1982, especialmente p. 291.

[39] Sobre Arquillière, ver Blaise DUFAL, "Séparer l'Église et l'État: l'augustinisme politique selon Arquillière", *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 1 (2008), disponible en: <https://journals.openedition.org/acrh/313> [consulta: 23/9/2020] y últimamente Patrick HENRIET (dir.), *L'École pratique des hautes études: invention, érudition, innovation de 1868 à nos jours*, Paris, Somogy/EPHE, 2008, pp. 532-533, 537.

[40] Dominique IOGNA-PRAT, *Cité de Dieu, cité des hommes: l'Église et l'architecture de la société (1200-1500)*, Paris, PUF, 2016, p. 460 [que será publicado en castellano por la editorial Hydra de Buenos Aires en 2021]. Ver especialmente Bénédicte SÈRE, "L'Église, matrice institutionnelle du social? Au sujet du livre de Dominique Iogna-Prat, *Cité de Dieu, cité*

las abstracciones institucionales que van juntas. La Iglesia y la eclesiología constituyen una matriz de la sociedad y de las instituciones, y la *cité* es, al menos, el lugar compartido por la Iglesia y las ciencias políticas, incluso si la primera tiene la vocación de ser, por principio, transnacional. Es también el caso de las órdenes monásticas en las que hemos podido ver el "laboratorio para la creación de la *gouvernementalité* moderna [...] no una soberanía ejerciéndose en un territorio, sino un arte de gobernar los hombres que los cubre más de lo que los domina".[41] En *Gouverner c'est servir*, un "ensayo de democracia medieval", Jacques Dalarun no habla de textos eclesiológicos, sino de experiencias que los acompañan, de aplicaciones prácticas, de una eclesiología en acto. Se hubiera podido continuar el estudio del sintagma principal e interrogarse, en esta línea cronológica, sobre la idea de "servicio público", dado que, en muchos aspectos, la Iglesia tomó a su cargo, durante mucho tiempo, todo lo relacionado con la organización social y del *care*, del que tanto se habla hoy en día, olvidando totalmente la larga y rica tradición de la *cura* cristiana. Podrían presentarse otros ejemplos más amplios: a partir de la angelología, la jerarquía se desarrolló en el contexto de la estructuración de la Iglesia y, aun allí, la eclesiología precede a las ciencias políticas en el pensamiento y la teorización de los espacios sociales y las relaciones de poder.

A estos medievalistas europeos hay que sumar la célebre escuela norteamericana de historia del derecho medieval, en parte heredera de académicos alemanes emigrados como Ernst Kantorowicz, Walter Ullmann o Stephan Kuttner.[42] Con la prudencia y las limitaciones que obligan a recordar que una eclesiología no surge obligadamente de tal o cual parte del derecho canónico, podemos citar a Brian Tierney, quien en la introducción a sus *Wiles Lectures* enuncia la tesis en la que se notará la ausencia del Estado: "Es imposible comprender verdaderamente el desarrollo del pensamiento constitucional occidental sin estudiar en paralelo y de manera constante, la eclesiología y la teoría política".[43] En la conclusión lo reafirma, ampliando el

des hommes", *Revue d'histoire de l'Église de France*, 102/249 (2016), pp. 347-370; y Richard FIGUIER y Christophe GRELLARD, "De l'*Ecclesia* médiévale à la *societas* moderne. Relecture de la dynamique sécularisante de l'Occident (notes critiques)", *Revue de l'histoire des religions*, 235/1 (2018), pp. 133-146.

[41] Jacques DALARUN, *Gouverner c'est servir: essai de démocratie médiévale*, Paris, Alma, 2012, pp. 15-16, ver también p. 265. Para el período moderno: Bertrand MARCEAU, *Exercer l'autorité: l'abbé de Cîteaux et la direction de l'ordre cistercien en Europe, 1584-1651*, Paris, Honoré Champion, 2018.

[42] Esta herencia germánica en tierra evangélica es en sí misma un tema muy interesante. Señalemos con todo que B. Tierney es católico, así como Stephan Kuttner, converso del judaísmo.

[43] Brian TIERNEY, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought (1150-1650)*, trad. Jacques Ménard, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 [*Religion et droit dans la pensée constitutionnelle (1150-1650)*, Paris, PUF, 1993], p. 11. En la contratapa, Stéphane Rials, director de la colección Léviathan, presenta el volumen de la siguiente manera: "No se

alcance cronológico de la tesis: "Las tensiones y las interacciones antiguas entre Iglesia y Estado no desaparecieron jamás. La eclesiología y el pensamiento constitucional secular continuaron influenciándose mutuamente".[44] Su genealogía intelectual se remonta a un momento previo a los nombres que acabo de citar, ya que él señala la importancia de la figura de John N. Figgis (1866-1919), quien en las *Birkbeck Lectures* de 1900 había subrayado la supervivencia de las ideas conciliaristas del siglo XV en "los textos sobre la teoría constitucional secular".[45]

En el mismo mundo anglosajón, las importantes historias de las ideas políticas de Quentin Skinner y James H. Burns otorgan un lugar particular a la eclesiología.[46] Por su parte, Joseph Canning, también historiador británico y autor de un libro previo sobre Baldo, presenta su *Historia del pensamiento político medieval* como "el fin de un largo viaje" emprendido con Walter Ullmann cuando enseñaba en Cambridge.[47] Al momento de hablar del campo en el que se despliega el pensamiento denominado "político", subraya que "en virtud del papel de la Iglesia, las cuestiones eclesiológicas toman una significación política que le hubiera faltado en una época más secularizada".[48] Respecto de esta incidencia cronológica, señala que "existe todavía una tendencia, al abordar las ideas políticas europeas en su conjunto, a prestarle una atención más bien limitada a la Edad Media".[49] En verdad, esta atención acordada con las fuentes canónicas e ideológicas no se remonta a la generación de Kantorowicz, sino a la de Otto von Gierke (1841-1921), profesor de derecho en la Universidad de Berlín, y al tercer volumen (1881) de *Das deutsche Genos-*

---

podría comprender el primer desarrollo del pensamiento constitucional occidental sin tener en consideración, además de las representaciones del Estado, aquellas de la Iglesia y, al mismo nivel que las doctrinas políticas, las ideas de los canonistas y las controversias eclesiológicas que culminarán en la crisis conciliaristas del Gran Cisma".

[44] Ibíd., p. 139. Cf. p. 140: "En la nueva como en la vieja Inglaterra, será imposible separar de manera tajante la eclesiología de la teoría política. Continuaron derramándose una sobre la otra".

[45] Ibíd., p. 13. J. N. FIGGIS, *Political Thought from Gerson to Grotius, 1414-1625*, Cambridge, Cambridge University Press, 1907. Sobre este autor, ver Maurice G. TUCKER, *John Neville Figgis: A Study*, Londres, SPCK, 1950.

[46] Quentin SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, trad. Jérôme Grossman y Jean-Yves Pouilloux, Cambridge, 1978, 2 vols. [*Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001]. James H. BURNS (dir.), *The Cambridge History of Medieval Thought, c. 350-c. 1450*, ed. y trad. Jacques Ménard, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 [*Histoire de la pensée politique médiévale*, Paris, PUF, 1993].

[47] ULLMANN es el autor de *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth, Penguin, 1965.

[48] Joseph CANNING, *Histoire de la pensée politique médiévale*, trad. Jacques Ménard, Fribourg/Paris, Éditions universitaires/ Cerf, 2003 [ed. orig. 1996], introduction, p. VIII. Canning adopta la misma cronología que la obra dirigida por Burns.

[49] Ibíd., p. 253.

senschaftsrecht (1868-1913),[50] bien conocido por su edición inglesa de 1900, traducida y con prefacio de Frederic William Maitland, profesor de Derecho en Cambridge[51], y publicado en Francia en 1914 con el título de *Les théories politiques du Moyen Âge*. Gierke utiliza sobre todo la *Summa de potestate ecclesiastica* de Augustinus Triumphus, la *Summa de Ecclesia* de Juan de Torquemada y llega, incluso, a utilizar el *De auctoritate papae et concilii* de Cayetano. Las temáticas del cuerpo institucional, de la representación, del corporatismo y de la personalidad moral están aquí directamente iluminadas a partir de las fuentes eclesiológicas.

No es una cuestión menor que hayan sido académicos alemanes emigrados a los Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial quienes hayan desarrollado esta escuela norteamericana de derecho canónico medieval. Más allá, como ya mencionáramos, de la fuerte coherencia entre eclesiología y ciencia política en este contexto, recordemos el subtítulo elegido por Robert W. Dyson para su edición y traducción del *De ecclesiastica potestate* de Gilles de Rome: *a medieval theory of world government*.[52] A pesar de esta fuerte presencia de la eclesiología en el contexto anglosajón, no encontraremos evidencia alguna en *The Oxford Handbook of Political Science*, de más de mil trescientas páginas, signo de que, aun allí, en el fondo, la estructuración de la disciplina excluye la teoría del gobierno presente en la eclesiología.

Para regresar al universo francófono, es notable que sea un jurista, François Jankowiak, quien ha trabajado sobre la famosa oposición de las dos "sociedades" a fines del siglo XIX y principios del XX. Tras la integración de la Iglesia al imperio constantiniano, luego de la imperialización medieval de la Iglesia y en la continuación de la oposición Iglesia/Estado en la época moderna, el desarrollo de la Iglesia como *societas perfecta* contra el poder de los Estados-nación indica de qué manera la eclesiología es *también* su tema de las ciencias políticas. Sea la eclesiología pensada como una política o una antipolítica, debe ser, por principio, tenida en cuenta.

La importante arquitectura institucional a la que nos remite ha estado, además, claramente identificada en la imponente y bien conocida *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, codirigida por Gabriel Le Bras y Jean Gaudemet, de 1955 a 1984[53]. Allí la Iglesia es designada claramente como un objeto institucional y jurídico y como una entidad generadora de

---

[50] Ver John D. LEWIS, *The Genossenschaft-theory of Otto von Gierke. A Study in Political Thought*, Madison, University of Wisconsin Press, 1935.

[51] Ver F. W. MAITLAND, David RUNCINAM y Magnus RYAN (eds.), *State, Trust and Corporation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

[52] Nueva York, Columbia University Press, 2004.

[53] Faltan publicar ciertos volúmenes, como el de Marcel METZGER, *L'Église dans l'Empire romain. Le culte*, Roma/Sankt Ottilien, Pontificio Ateneo S. Anselmo/EOS Verlag (Studia Anselmiana, 163), 2015, t. 1: "Les institutions".

normas. En esta colección, los politólogos hubieran encontrado material para alimentar profundamente sus reflexiones sobre las raíces y los desarrollos de las teorías de gobierno.

Siempre en la misma disciplina, señalemos como particularmente significativos los trabajos de Laurent Fonbaustier. Basados en el período del Gran Cisma de Occidente y en la línea anglosajona a la que hemos hecho referencia, se focalizan en los orígenes eclesiales del derecho constitucional, tal el título de una entrada que redactó en el *Dictionnaire de la culture juridique*, dirigido por Denis Alland y Stéphane Rials, de 2003. Claramente surgida del conciliarismo, la elaboración constitucional del gobierno se apoya en el principio electivo y las deliberaciones, opuestas a las decisiones unilaterales tomadas por una sola persona y a los abusos que de allí derivan. En la línea de Brian Tierney, Laurent Fonbaustier constata: "No podríamos entender la génesis del primer constitucionalismo de la era moderna sino considerando los problemas eclesiológicos y políticos como formando un todo indisociable".[54] Recuerda el autor la participación en este conjunto de eclesiásticos plenamente integrados en los engranajes de la administración secular, lo que ha sido corroborado por los excelentes trabajos de Cédric Michon y Benoist Pierre, sin que por ello estos autores tomen en cuenta la eclesiología propiamente dicha.[55] En 2004, en la *Revue juridique de l'Ouest*, el título de un artículo de Laurent Fonbaustier preguntaba: "¿La Iglesia fue un modelo de organización para el Estado moderno?" El punto de partida, evidentemente provocador frente a una historiografía republicana anticlerical, es un calco de la famosa fórmula de Carl Schmitt: "Una parte de la organización del Estado moderno proviene de modelos eclesiológicos trasplantados".[56] Si el autor utiliza este enunciado con prudencia, milita explícitamente por "reintegrar las problemáticas eclesiológico-políticas en la historia de las ideas políticas y en la de las instituciones".[57] Sin embargo, contamos ahora con una voluminosa monografía de este autor a la que podemos dirigirnos: *La déposition du pape hérétique: une origine du constitutionnalisme?*, surgida de una tesis de

---

[54] Laurent FONBAUSTIER, "Droit constitutionnel (Origines ecclésiales du)", en Denis ALLAND y Stéphane RIALS, *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, PUF/Lamy, 2003, pp. 457-459.

[55] Cédric MICHON, *La crosse et le sceptre: les prélats d'État sous François I^er^ et Henri VIII*, Paris, Tallandier, 2008. Benoist PIERRE, *La monarchie ecclésiale: le clergé de cour en France à l'époque moderne*, Seyssel, Champ Vallon, 2013.

[56] Laurent FONBAUSTIER, "L'Église fut-elle un modèle d'organisation pour l'État moderne?", *Revue juridique de l'Ouest*, 1 (2004), pp. 11-31.

[57] Ibíd., p. 30. Del mismo autor se podría citar: "La question de la responsabilité des gouvernants", en Dominique CHAGNOLLAUD (dir.), *Les origines canoniques du droit constitutionnel*, Paris, Panthéon Assas/LGDJ, 2009, pp. 39-57, y "L'influence des modèles ecclésiologiques et des institutions de l'Église sur les modèles et institutions étatiques", *Droits*, 59/1 (2014), pp. 123-144.

doctorado en la que el título es esclarecedor: *Modèles ecclésiologiques et droit constitutionnel: l'institution de la responsabilité des gouvernants*. El primer nombre citado en la primera línea de la introducción general es el de John Figgis, y se señala allí de qué manera Francia se mantuvo relativamente separada de los desarrollos ingleses, norteamericanos, italianos y alemanes sobre estos temas.[58] Este laboratorio eclesial de conceptos constitucionales permite en efecto examinar la elaboración de técnicas administrativas en las que la significación no está limitada a esta única esfera: participación de miembros, mecanismo deliberativo, organización de asambleas, procesos electivos, representación, consentimiento, soberanía, temas todos que gravitan alrededor de la "puesta a punto del formato jurídico de la limitación de la arbitrariedad de los gobernantes",[59] limitación que se une, de una manera más global, a la temática del servicio (ya señalada antes) que daba su tema al libro de homenaje a Yves Congar en 1974[60].

En efecto, junto a historiadores y juristas, no debemos olvidar a los teólogos y muy particularmente a Congar, cuya vasta obra no deja de abordar las extensiones políticas de la eclesiología, sus cruces, sus conexiones o su identidad, por ejemplo, en las relaciones entre Iglesias de Oriente y Occidente. Más recientemente, en otro contexto geográfico, hay que recordar la obra de Stanley Hauerwas, *In Good Company: The Church as Polis* (Notre Dame, 1997) y, con un título semejante, *Church as Politeia*, en referencia a la definición de la Iglesia como *politeia* en la *Carta a Diogneto*.[61] Pero aquí nos encontramos más en el contexto de una política cristiana que de la consideración de la eclesiología por parte de las ciencias políticas.

Como hemos comentado, bien podría ser que la disyunción radical entre eclesiología y ciencias políticas en el seno de estas últimas sea el producto típico de una historia francesa, laica —un término que también se origina en la lengua eclesiástica—. Igualmente, es esencial salir del punto de vista latino y occidental, incluso si hemos de quedarnos en Europa. Es difícil, en Europa del Este, de Ucrania a Grecia, pasando por los Balcanes, separar los factores eclesiásticos y políticos. En los diversos contextos ortodoxos, los fenómenos de autocefalía, por ejemplo, dan testimonio, desde la Edad Media a la época contemporánea, de esta coincidencia y también allí constatamos una evidencia. *A priori*, esta forma ("tener su propia cabeza") parece remitir a una especificidad eclesiológica, aparecida en forma progresiva bajo ese

---

[58] Laurent FONBAUSTIER, *La déposition du pape hérétique: une origine du constitutionnalisme?*, Paris, Mare & Martin, 2016, p. 17.

[59] Ibíd., p. 27.

[60] *Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts au Père Yves Congar*, Paris, Cerf (Cogitatio fidei, 76), 1974.

[61] Christoph STUMPF y Holger ZABOROWSKI (eds.), *Church as Politeia. The Political of Self-Understanding of Christianity*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 2004.

nombre preciso en el siglo X, contrariamente a lo que afirman numerosas reivindicaciones militantes y perennialistas. Las investigaciones históricas serias han mostrado cómo los factores políticos fueron esenciales y decisivos en la puesta en vigor de este tipo de gobierno eclesial y, en el siglo XIX, las autocefalías estuvieron directamente ligadas a los nacionalismos balcánicos. Por razones de identidad, de independencia geopolítica y de lengua, no se concibe un Estado-nación sin *su* Iglesia. De hecho, las nociones de pueblo, de *ethnos*, de nación y de Estado están en diálogo directo con la autocefalía, ese modelo de gobierno eclesial y ortodoxo que supone la independencia de una iglesia específica (en relación con su patriarcado de origen) y la elección, a nivel local, de su jerarquía. En los hechos, a lo largo de la historia, los emperadores bizantinos y después los soberanos han desempeñado un papel decisivo en la institución de las autocefalías[62]. Allí también es imposible disociar eclesiología y ciencias políticas, como lo ha demostrado muy recientemente la autocefalía declarada en Ucrania, en un contexto muy particular: la situación no se puede comprender si se olvidan los largos debates que acompañaron muchos siglos de eclesiología ortodoxa.

Hemos insistido con los estudios medievales, dado que es un área en donde la evidencia de las implicaciones políticas de la eclesiología es particularmente manifiesta y si, como hemos señalado recién, esta eclesiología en el mundo ortodoxo está directamente ligada a nuestra contemporaneidad, la época moderna no da menos argumentos para pensar en la conexión de los temas. Publicado en 1995, el conocido libro de Michel Senellart sobre *Les arts de gouverner* lleva por subtítulo *Du* regimen médiéval au concept de gouvernement. Más allá del interés explícito de su título para nuestro problema, para pensar la larga historia del gobierno y sus transformaciones hasta Justo Lipsio y Naudé, no deja de lado las técnicas eclesiales. Ya en un artículo que marcó una época, Jean- François Courtine se remontaba a los orígenes de la eclesiología romana para pensar la institución de lo político. Para él, "la problemática política clásica o, si se nos permite hablar así, 'clásico-moderna', se elabora desde entonces en términos claramente 'eclesiológico-políticos'".[63] Además, es suficiente evocar los grandes nombres de Belarmino,[64] Grotius,

---

[62] Ver Marie-Hélène BLANCHET, Frédéric GABRIEL, Laurent TATARENKO (dirs.), *Autocéphalies. L'exercice de l'indépendance dans les Églises slaves orientales (IXe-XXIe siècle)*, Roma, École française de Rome, en prensa.

[63] Jean-François COURTINE, "L'héritage scolastique dans la problématique théologico-politique de l'âge classique", *Nature et empire de la loi. Études suaréziennes*, Paris, Vrin/ Éditions de l'EHESS, 1999, pp. 9-43, aquí p. 11, ver también pp. 38 y 41 (este artículo apareció inicialmente en 1985 en el volumen *L'État baroque, 1610-1652*, dirigido por Henry Méchoulan).

[64] Ver especialmente Sylvio DE FRANCESCHI, *La crise théologico-politique du premier âge baroque*, op. cit., y Benoît SCHMITZ, *Le pouvoir des clefs au XVI^e siècle. La suprématie pontificale et son exercice face aux contestations religieuses et politiques*, tesis de l'université Paris-Sorbonne, 2013.

Hobbes (quien le responde a Belarmino[65]) y Spinoza,[66] entre tantos otros, para recordar de qué manera, en la época moderna, la teoría de la Iglesia y el pensamiento político están natural y estrechamente ligados.[67] Incluso, aunque sea de manera indirecta, el nombre de Spinoza remite a ambos ámbitos: por un lado, al enfoque crítico de los "librepensadores" o de los "libertinos eruditos", en cuyas obras Iglesia y política están especialmente reunidas, ya que para ellos la religión institucionalizada está pura y simplemente identificada a una institución política.[68] He aquí un argumento más a favor de nuestra tesis y que, sin embargo, no ha sido jamás enunciado como consecuencia de esta posición del libre pensamiento, ya que, de serlo, los estudios políticos deberían *por principio* integrar a la Iglesia a sus objetos de estudio. Por otra parte, Spinoza (como Hobbes) remite a los problemas de lo "teológico-político", un sintagma sobre todo relacionado con los nombres de Carl Schmitt y de Ernst Kantorowicz y que ha dado lugar a tantos trabajos en los últimos decenios.[69] También allí los lazos entre teología, secularización y, de una manera más amplia, las ciencias políticas hubieran podido conducir a una puesta en valor de la eclesiología. Es notable que, aun cuando reflexionan sobre lo político y lo institucional, muchos textos que tratan de la teología política parecen olvidar que la teología se despliega *en* las Iglesias y de acuerdo con técnicas y estrategias que le deben mucho.

Si a la muerte de Dios y a la secularización (un movimiento que concierne tanto a la Iglesia como a la esfera civil) ha seguido el "retorno de lo religioso", esta vuelta, analizada desde un punto de vista más o menos espiritualista,

---

[65] Enrica FABBRI, *Roberto Bellarmino e Thomas Hobbes. Teologie politiche a confronto*, Roma, Aracne, 2009. De manera más amplia, ver los trabajos de Patricia SPRINGBORG y Luc FOISNEAU, *Hobbes. La vie inquiète*, Paris, Gallimard, 2016, parte 4; Laurens VAN APELDOORN y Robin DOUGLASS (dirs.), *Hobbes on Politics and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

[66] Pierre-François MOREAU, *Spinoza. État et religion*, Lyon, ENS, 2005; Quentin LANDENNE y Tristan STORME (dirs.), *L'actualité du* Tractatus *de Spinoza et la question théologico-politique*, Bruselas, Éditions de l'université de Bruxelles, 2014.

[67] Junto a esta aproximación por parte de los "grandes autores", debemos mencionar corrientes como la teología federal que, conjugando teología, derecho y política, habría permitido a los politólogos interesarse en la eclesiología. Ver David A. WEIR, *The Origins of the Federal Theology in Sixteenth-Century Reformation Thought*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

[68] Jean-Pierre CAVAILLE, "Imposture politique des religions et sagesse libertine", *Littératures classiques*, 55 (2005), pp. 27-42.

[69] Ver ahora, más allá de los trabajos de Giorgio Agamben (que no refieren a la eclesiología sino de manera periférica): Montserrat HERRERO, Jaume AURELL y Ángela C. MICELI STOUT (eds.), *Political Theology in Medieval and Early Modern Europe. Discourses, Rites, and Representations*, Turnhout, Brepols, 2017; Elettra STIMILLI (dir.), *Teologie e Politica. Genealogie e attualità*, Macerata, Quodlibet, 2019. Philippe BÜTTGEN y Alain RAUWEL (dirs.), *Théologie politique et sciences sociales. Autour d'Erik Peterson*, Paris, EHESS, 2019.

con la supuesta necesidad de trascendencia, ¿no oculta acaso la parte institucional del cristianismo, incluso en el caso de las "raíces" europeas?[70] Todos los elementos mencionados precedentemente dan testimonio de la evidencia de esta tesis: la Iglesia, en tanto estructura y práctica de gobierno, es plenamente un objeto (histórico y normativo) de las ciencias políticas. Se podría objetar que la Iglesia ya no es en la Francia contemporánea una fuerza política y que ella no es *de facto* un objeto de estudio para los politólogos. Pero además del hecho de que esta situación es minoritaria incluso en Europa, nada dice del interés histórico y teórico del *corpus* eclesiológico. Si, retomando a Bernard Pudal, "desde un punto de vista epistemológico, la Ciencia Política se legitima en disciplinas exteriores en lo esencial a su universo",[71] ¿por qué, *a fortiori*, la eclesiología no sería un material legítimo? En tanto ciencia del gobierno y de la administración, la eclesiología constituye un *corpus* de textos en el seno del cual se elabora una verdadera racionalidad del gobierno y, por eso, debería interesar sobre todo a las ciencias políticas, tanto más cuando escriben su historia. Más aún, ¿no podemos reconocerle a la eclesiología una validez hermenéutica en el seno de las ciencias políticas contemporáneas? Ya no se trataría del mantenimiento del patrimonio, de genealogía, de arqueología disciplinar o de una oposición de la cual sale la "modernidad", sino de aportes teóricos para pensar qué es una comunidad, su relación con los símbolos, con las creencias y con los valores que ellos vehiculizan. Así como con el problema de la dominación,[72] la construcción del asentimiento no concierne menos a la Iglesia que a la esfera política; de la misma manera, el estudio comparativo de la propaganda y de la fe y de las misiones lo hace con las propagandas políticas contemporáneas que ofrecen sólidos puntos de comparación —con puntos de contacto como el "bien común"—, igual que las formas de pertenencia y la relación con las profesiones de fe.[73] Discutimos aquí aquello que implican estos dispositivos en el lenguaje, con la relación consigo mismo, con los otros y con aquellas entidades que denominamos

---

[70] Sobre este problema, independiente de la eclesiología, ver Graziano LINGUA, "Racines chrétiennes de l'Europe? Sur le rapport entre ressources religieuses, identité et sphère publique européennes", *Revue française d'histoire des idées politiques*, 43/1 (2016), pp. 289-304.

[71] Bernard PUDAL, "Science politique: des objets canoniques revisités", *Sociétés contemporaines*, 20 (1994), pp. 5-10, en p. 6.

[72] Frédéric GABRIEL, Dominique IOGNA-PRAT y Alain RAUWEL (eds.), *La domination ecclésiale. Modèles et critiques, XIX^e^-XX^e^ siècle = Revue de l'histoire des religions*, 236/2 (avril-juin 2019).

[73] Ver Philippe BÜTTGEN, "*Rétracter l'énonciation dans l'énoncé même*. L'animal affirmateur", en Claire BRUNET, Frédérique ILDEFONSE y Sandra LAUGIER (eds.), *Variations Claude Imbert*, Paris, T&P, 2018, pp. 100-108, en p. 108; y también "Confession de foi et survie du serment", *Droits*, 60 (2015), pp. 243-251; "Religion et philosophie en Allemagne. Le droit des confessions", *Études germaniques*, 70 (2015), pp. 659-670.

"instituciones", con todas las derivas inquietantes que constatamos cada día y que tocan tanto los regímenes autoritarios como los democráticos[74].

Todas las herencias, filiaciones, recuperaciones, solapamientos mencionados aquí recuerdan todo lo que las teorías eclesiológicas han sido relegadas por las instituciones normativas que han modelado de manera profunda lo social y la esfera civil. Hay ciertamente mucho de político en el centro de la eclesiología y de ello se podrían haber servido las ciencias políticas, así como de una idea clara de aquello que es lo social como centro de la comunidad, en el seno de un *corpus* que los textos paulinos piensan a partir de la imagen estoica de lo político que encontramos también en un episodio de luchas civiles en Roma evocado en la argumentación de Menenius Agrippa comentada por Tito Livio. Recordemos también los desarrollos de la idea de *realeza* de Cristo[75]. Desde el comienzo hay muchos elementos compartidos con una ciencia del gobierno que da testimonio de una profunda capacidad reflexiva e irreductible a la distinción *regnum-sacerdotium*.[76] La genealogía participa de la definición de identidad y, en la factura de una historia de las ideas políticas, la eclesiología podría sin duda contribuir a esta conciencia de la identidad y a la crítica de la teleología política.

[74] Dejamos constancia de los fenómenos descritos por Victor KLEMPERER en *LTI, Notizbuch eines Philologen*, Leipzig, Reclam, 1975, que están lejos de circunscribirse en el contexto histórico sobre el que trabaja.

[75] Jean LECLERCQ, *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1959.

[76] Sobre un período que precede la constitución stricto sensu de una eclesiología, cf. el estimulante trabajo de Emiliano RUBENS URCIUOLI, *Servire due padroni. Una genealogia dell'uomo politico cristiano (50-313 e.v.)*, Brescia, Morcelliana/La Scuola, 2018.

EL MITO CONCILIAR: DE LA REALIDAD A LA INVENCIÓN DE UN CONCEPTO

Bénédicte Sère

Universidad de Paris Ouest Nanterre- Centre d'études en Sciences Sociales du religieux-EHESS

Las teorías sobre el concilio en el siglo XV

La trama bien conocida de los hechos conciliares

"El siglo XV es el siglo del concilio, al igual que el XIII había [sido] el de la exaltación del papado y el XIV el de centralización de Aviñón", escribía en 1984 Jean-Louis Gazzaniga en un artículo sobre la apelación al concilio.[1] El período del Gran Cisma y de los así llamados concilios reformadores es un tiempo de conflicto y de puesta en discusión eclesiológica. La densidad de los hechos conciliares es una ocasión de diferentes experimentos: en Pisa (1409), Perpiñán (1408-1409), Cividale (1409), Roma (1413), Constanza (1414-1418) y Basilea (1431-1449). La cronología de la emergencia de la idea conciliar, al igual que su teorización, son bien conocidas, en especial gracias a los trabajos de Hermann Josef Sieben, quien identificó un vasto conjunto de tratados teóricos en torno al concilio.[2] A grandes rasgos, el escenario ha sido establecido en manuales y otros trabajos de historia religiosa: las primeras apelaciones datan de 1379-1380 con los tratados de Enrique de Langenstein y de Conrado de Gelnhausen, por un lado, y las consideraciones en la forma de *dubia* de Pierre Flandrin, Pedro Tenorio, Pierre Ameilh y Pierre Bohier, por el otro. Luego de esta primera oleada y de un tiempo de silencio impuesto por el poder real, viene el tiempo de la Universidad de París y de su Facultad de Teología a partir de 1394. La *via concilii* desaparece frente a la *via cessionis* y, pronto, frente la *via substractionis.* El concilio no se menciona más por un

[1] Jean-Louis GAZZANIGA, "L'appel au concile dans la politique gallicane de la monarchie de Charles VII à Louis XII", *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 85/2 (1984), pp. 111-129.

[2] Hermann-Josef SIEBEN, *Traktate und Theorien zum Konzil vom Beginn des Grossen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378-1521)*, Fráncfurt, J. Knecht, 1983.

tiempo, salvo entre aquellos que se oponen a la vía de la cesión y que desean una alternativa a la radicalidad de los cesionistas y los sustraccionistas en la Universidad de París. En 1404-1407, luego de la restitución de la obediencia, el partido de los cesionistas y sustraccionistas acusa recibo del fracaso de la sustracción de la obediencia como solución al Cisma y se inclina por la idea conciliar. En este momento, la apelación al concilio es un signo de pertenencia al partido secesionista. Así lo muestran Simón de Cramaud y Jean Courtecuisse. Hacia 1408-1409, con la convocatoria del concilio de Pisa y la consecutiva doble cesión de los colegios cardenalicios respectivos, numerosas personalidades se unen al movimiento cansados de la obstinación de Benedicto XIII. Entre los decepcionados se hallan Pierre D'Ailly y Jean Gerson. Luego del entusiasmo de Pisa viene la amargura de la tricefalia que tiene como resultado. El concilio no es suficientemente apoyado por una autoridad secular fuerte. En paralelo, se celebran los concilios de distintas obediencias en Perpiñán, Cividale y Roma. En 1414, Segismundo, el emperador del Sacro Imperio, imitando a los grandes emperadores de la Antigüedad cristiana, convoca al Concilio de Constanza, que se abre el 1 de noviembre del mismo año. El concilio reúne a toda la cristiandad, los prelados, los universitarios y los doctores, así como también a los más importantes príncipes seculares. Los reyes de las monarquías europeas envían a sus delegados. El concilio se estructura en naciones. Se afirma bajo la autoridad de Segismundo y, mucho más aún, cuando tras la huida del papa Juan XXIII a Schaffhausen, el concilio decide continuar sin papa. Algunos días después, el 6 de abril de 1415, se anuncia la máxima autoridad conciliar en el decreto *Haec sancta:* el concilio universal está inspirado por el Espíritu Santo; su poder proviene directamente de Cristo y representa a toda la Iglesia; el papa debe obedecerlo. El concilio se transforma, entonces, en la instancia de control al papa. A continuación, el decreto *Frequens* impone la regularidad de las reuniones conciliares. El concilio se transforma en la instancia de gobierno regular de la Iglesia —aunque la regla no se aplicará a continuación—. El 11 de noviembre de 1417, Martín V es elegido papa. Es el fin del Gran Cisma. Con el objeto de aplicar el decreto *Frequens*, se convocan y celebran varios concilios: Siena y Pavía en 1423, Basilea en 1431. El Concilio de Basilea se vuelve dramático y opone violentamente al papa Eugenio IV a los padres del concilio. El episodio se extiende hasta 1449 en una atmósfera inquieta y radicalizada.

La trama de los hechos es, por lo tanto, bien conocida. También los tratados. Igualmente, todos su teorizadores. Las cuestiones de las teorías conciliares se ocupan de la limitación del poder monárquico pontificio. Este debe ser moderado, insiste Jean Gerson. El concilio es concebido como un órgano de control. En este sentido, puede resultar un órgano de reforma. El decreto *Haec Sancta* es claro: el concilio tiene autoridad sobre el papa en lo que puede controlarlo. En Basilea, los padres conciliares más radicales van más allá interpretando al decreto en el sentido de una superioridad del concilio

sobre el papa. Nace en este contexto el término "conciliarismo", verosímilmente empleado por primera vez por Lorenzo de Arezzo, autor del *Liber de ecclesiastica potestate*.[3]

¿Cuáles son las realidades del conciliarismo?

La posteridad historiográfica ha producido un verdadero siglo de oro acerca de las teorías políticas de este siglo XV. Muy rápidamente, hechos, autores y tratados conciliares se erigieron como paradigma de un conciliarismo, cuyo modelo debía datarse a partir de este momento. De este modo, Pierre D'Ailly y Jean Gerson devenían en los teóricos del conciliarismo antes que Juan de Segovia y Nicolás de Cusa. Sin embargo, retomando de cerca los textos, se constata un hiato entre la vulgata historiográfica del conciliarismo y la complejidad de los objetivos y las trayectorias de los autores. Para retomar el caso de Pierre D'Ailly estudiado en otro trabajo, podemos a justo título hacer la pregunta: ¿fue Pierre D'Ailly un conciliarista?[4] Revisando los textos de 1380 a 1420 se observa una trayectoria no lineal de su teorización política en torno al concilio: los cambios, las rupturas y las adhesiones marcan su evolución. Pierre D'Ailly se muestra más como un político que como un pensador eclesiológico: su conciliarismo está dictado por la urgencia del momento y las condiciones del terreno. Es más un conciliarismo de circunstancia que uno de convicción. Ahora bien, la imagen de un "Pierre D'Ailly conciliarista" viene precisamente de las manipulaciones archivísticas orquestadas por sí mismo y que producen, así, un efecto óptico más que un reflejo exacto de la realidad de su producción doctrinal. En efecto, cuando en 1411, Bonifacio Ferrer, ministro general de los Cartujos, lo apostrofa y lo acusa públicamente en un tratado contra el Concilio de Pisa, Pierre D'Ailly —por entonces cardenal— debe defenderse. Se trata de la *Apologia concilii Pisani* de 1412. Para defenderse mejor, comienza asumiendo la defensa del concilio atacado, el de Pisa, y se transforma en adalid de un conciliarismo de fuste. Ahora bien, gracias a los registros de incorporación del Concilio de Pisa es sabido que Pierre D'Ailly está ausente en el momento de las grandes decisiones alegando misiones diplomáticas o enfermedad. Hélène Millet ha mostrado muy bien que "había adherido al partido de la unión reunido legítimamente en concilio, pero no en el modo según el cual el concilio había creído poder terminar con el Cisma". Su conciliarismo no es convencido ni pleno. En este tratado, el cardenal busca sobre todo defenderse de la acusación de haber abandonado el

---

[3] Aldo LANDI, "Conciliarisme", en *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, pp. 435-437, en p. 435.

[4] Me permito reenviar sobre este punto a mi presentación del 3 de marzo de 2017 en el marco del coloquio Pierre d'Ailly, esprit universel? , "Pierre d'Ailly fut-il un conciliariste? Les effets d'optique de l'état archivistique", 2 al 3 de marzo de 2017, H. Millet, F. Delivré, M. Calma, J.-P. Boudet, Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres (en prensa).

concilio o de haberlo combatido: necesita restituir para sí mismo la imagen de un pensador coherente y sin contradicciones. Vuelve sobre sus escritos para seleccionar todo lo que podría ir en el sentido del "conciliarismo" y alusiones objetivas para recomponer su itinerario doctrinal y modificar la cronología de su adhesión al concilio. Él habría anunciado, dice, la vía del concilio desde el comienzo del Cisma, lo que es desmentido por una lectura minuciosa de los textos de 1380-1390. Proclama que son sus escritos los que lo justifican. De allí la importancia de la manipulación archivística que realiza o que manda a realizar. En la *Apologia concilii Pisani*, se cita de manera casi exhaustiva para allanar su itinerario y borrar su propia repugnancia a dar el paso hacia la doctrina conciliar. Reescribe sus propios textos como *De materia concilii generalis*, escrito en 1402 y reformulado en 1416. En su atelier de escritura hace copiar en las compilaciones los escritos que ha ido juntando. Corrige y anota al margen. Resumiendo, el estado archivístico traduce la voluntad que tuvo Pierre D'Ailly de ofrecer a sus contemporáneos y a la posteridad una imagen de un conciliarista que nunca lo fue.

La posición de Jean Gerson, más célebre aún que la de su propio maestro, presenta similitudes. La posteridad ha consagrado a Gerson como el conciliarista del siglo XV, sin concesiones ni arrepentimientos. Es el canon de la teoría y la época moderna el que especialmente evalúa su conciliarismo según el criterio de Gerson en referencia y citando su modelo. El mito conciliar se encuentra pues lejos de la realidad: el conciliarismo es una construcción de la historiografía que se trata de deconstruir.

El desvío político del "conciliarismo" en la época moderna y su instrumentalización

En el siglo XVI, el dinamismo de las teorías conciliares viene sobre todo de la reutilización de un modelo surgido en la era de oro del conciliarismo del siglo precedente más que de un contenido teológico o de una elaboración eclesiológica.

Muy rápidamente, a partir de Pisa II y su contraofensiva, el concilio de Letrán V, el concilio es instrumentalizado en vista de ser una herramienta de presión política, "un arma de disuasión" (J.-L Gazzaniga), "una válvula de seguridad indispensable" (O. De La Brosse). El concilio, más que una cuestión religiosa, es antes que nada un arma política: "En el arsenal del tiempo, la amenaza del concilio equivale a una gran pieza de artillería".[5] El recuerdo de los concilios reformadores, los de Constanza y Basilea, recuerdos dolorosos para el papado, permite al rey de Francia esgrimir la amenaza cada vez que

[5] O. DE LA BROSSE, *Le pape et le concile: la comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la réforme*, Paris, Cerf, 1995.

las relaciones de fuerza entre él y el papa se tensan. Esto es lo que sucede en la monarquía de Carlos VII, Luis XI o Carlos VIII. Ahora bien, Luis XII, en su conflicto con el papa Julio II, opuesto a las ambiciones francesas en Italia, pasa de la amenaza a la acción: con el apoyo de cinco cardenales franceses reúne un concilio en Pisa en 1511. Se trata de denunciar allí la violación del decreto *Frequens* por parte de Julio II y hacer condenar al papa. Es conocido el fracaso que representa el concilio de Pisa II: poca asistencia (siete cardenales, dos arzobispos y veinticuatro obispos) y mal representado (los prelados son todos franceses y no hay italianos); el concilio deber replegarse a Milán, a Asti y, después, a Lyon. Es clasificado como su homónimo de "conciliábulo", es decir, "parlamento rabadilla"[6], donde solamente participaban los obispos devotos de Luis XII. Se cierra sin gloria en 1512, año en el que Julio II, por su parte y en respuesta, convoca el concilio de Letrán V, cuya locación no será menor: Julio II busca asegurarse la presidencia efectiva del concilio y fijar el orden del día a la manera de los concilios pontificales de los siglos XII y XIII. Los textos editados no son decretos, sino bulas pontificales enunciadas por el papa mismo luego de la aprobación del concilio. Con el episodio de Pisa II y Letrán V, la historiografía ha consagrado "la agonía del conciliarismo y la victoria definitiva del papado".

Sin embargo, en la actualidad se explica mejor el episodio: la llamada "victoria del papado" no es tanto una destrucción unilateral, sino más bien un error de táctica política. Mientras que podía permanecer como amo en el terreno militar, Luis XII comete el doble error de trasladarse al terreno eclesiológico y espiritual, el del concilio, y sobre todo de pasar a la acción de algo que solo debía permanecer como una amenaza y que siempre lo había sido en la política de los Valois desde Carlos VII,[7] allí donde "la fuerza de Julio II en Letrán V es que se encuentra en su terreno, su propio terreno".[8] El instrumento del concilio como herramienta debe permanecer en el plano de la amenaza, a riesgo de que, una vez ejecutada, se vuelva un fracaso diplomático, más aún cuando Luis XII, finalmente fiel a la política de sus predecesores, hace solapadamente un acuerdo con el papa. Jean Louis Gazzaniga explica que el rey de Francia se desinteresó en forma rápida del concilio reunido prontamente, concilio que se había encaprichado en convocar, pues es cierto que el papa —y, mucho menos, el rey— no quería el cisma.[9] El rey de Francia tenía gran interés en ponerse de acuerdo con el papa.

---

[6] Francis RAPP, "Le conciliarisme bâillonné, la réforme escamotée", en Histoire du Christianisme des origines à nos jours, pp. 121-142, t. VII: "De la réforme à la réformation (1450-1530)", en p. 134.

[7] Jean-Louis GAZZANIGA, "L'appel au concile...", op. cit., p. 125.

[8] Ibíd.

[9] Ibíd., pp. 126-127.

Lejos de tratarse de "la agonía del conciliarismo" o simplemente del concilio, también es sabido que las sensibilidades conciliares permanecen un poco en todos lados: en el seno del Sagrado Colegio, en las universidades, en las órdenes religiosas, en los servicios burocráticos del Estado, pero también en la Curia, en la Rota, el Consistorio. El conciliarismo permanece vivo entre los cardenales que se asignaban la misión de hacer funcionar el concilio en el caso que el pontífice no lo hiciera.

El movimiento no era una doctrina unificada, ni siquiera teorizada en sus objetivos y funciones, sino que del conjunto de la herencia se imponía una idea rectora: que la jurisdicción pontificia no debía en ningún caso permanecer en la Iglesia en una única instancia de gobierno.

Para Alain Tallon, las cosas cambian en 1518, sin por ello decretar la muerte del conciliarismo. Este historiador distingue, justamente en el legado conciliar del siglo XVI, la teología conciliar como contenido eclesiológico y el conciliarismo como movimiento ideológico y político.[10] Lo que se inmoviliza en 1518 es la teología conciliar, es decir, la investigación vivaz, la elaboración eclesiológica. Alain Tallon habla de una "pobreza teológica y de lo vago de las tesis conciliares defendidas por entonces", así como de la "decadencia intelectual de la eclesiología conciliarista en Francia después de 1518".[11] Indicios de esto son la no reedición de la obra eclesiológica de Jean Gerson, precisamente cuando sus obras pastorales son editadas de manera constante durante todo el período.[12] Los argumentos citados se limitan a saber quién se encuentra "sobre" o "bajo" la autoridad del papa o del concilio. Los grandes textos bíblicos o patrísticos utilizados en la época de los concilios reformadores no se evocan más. Lejos de ser atribuible a la Reforma, la declinación de las teorías conciliares se debe más bien a la percepción que de ellas tiene la monarquía francesa de aquí en más. Esta desconfía del legado conciliar, un legado de fondo falso: el absolutismo real tiene más afinidades con el absolutismo pontifical que con el conciliarismo universitario, episcopal o parlamentario de tipo galicano.

Es evidente que una potencialidad subversiva para el absolutismo de los Valois subyace en la connivencia de intereses de los dos absolutismos. Tal como lo ha escrito Alain Tallon, "los reyes se contentan con un concilio virtual, medio de presión y de negociación" contra el papado.[13] Lo que monarquía de los Valois busca en el siglo XVI es mantener la distancia tanto con el papa como con sus propios teólogos y universitarios: es decir, someter a la Iglesia dentro del reino, de allí la política de los concordatos. Por su parte, la

---

[10] Alain TALLON, *La France et le concile de Trente*, Roma, EFR, 1997, p. 439, nota 6.

[11] Ibíd., p. 431.

[12] Ibíd.

[13] Ibíd., p. 439.

monarquía pontificia no es monolíticamente anticonciliarista. Se abre camino una tripolaridad: el pontífice por un lado, la curia por otro y, finalmente, los conciliaristas. Según los períodos, las alianzas evolucionan. En algunas ocasiones, el curialismo puede optar por proteger al concilio contra el papa, en tanto que el Sagrado Colegio de cardenales se asigna la tarea de reemplazar mediante el concilio a un papa deficiente o corrupto, tal como sucede en la época de Alejandro VI Borgia. En pleno concilio de Letrán V, Felinus Sandaeus, auditor de la Rota, y Jacobazzi, decano de la Rota, concluyen que, en virtud del derecho de devolución, el concilio podía reunirse sin el papa.[14] En otros períodos es el papa quien impone el instrumento del concilio contra la visión de una curia conservadora y anticonciliarista.[15] A veces, el concilio es evocado, pero la connivencia entre el papa y la Curia frenan la realización, ya que nadie la desea. Sea en la corte de Francia o en Roma, el combate maniqueo entre *papimanes* y *papifigues* evocado por Rabelais en el cuarto libro no ha tenido lugar.[16] El conciliarismo permanece, antes que nada, como un movimiento ideológico que instrumentaliza el concilio contra el poder virtual. El arma es eficaz y la complicidad entre los absolutismos es subterránea.

Por este motivo, Francis Oakley o James H. Burns se niegan a hablar de declinación del movimiento conciliarista.[17] Ellos prueban su solidez en la primera década del siglo XVI y luego de 1518. El dinamismo del conciliarismo proviene de su reutilización histórica y no de su elaboración teológica. Nunca anteriormente el legado de los concilios altomedievales había sido tan revitalizado. La tradición galicana exhuma los concilios visigodos, merovingios, carolingios, ejemplos de concilios convocados y presididos por reyes como Clodoveo o Carlomagno. La nostalgia de un tiempo de asambleas deliberativas y parlamentarias se inscribe en el corazón del establecimiento del absolutismo monárquico y participa, a su modo, de su elaboración.

El análisis de la teoría conciliar y de la ideología del "conciliarismo" luego del siglo XV se inscribe en el contexto de los Estados modernos y de los absolutismos nacientes. Difícilmente puede comprenderse por fuera de esta lectura política. En cierto sentido, siguiendo a Paolo Prodi, podríamos concebir a la instancia del concilio como un retraso en el contexto del establecimiento de los Estados modernos.[18] El concilio no sería la estructura política adaptada a

---

[14] Francis RAPP, "Le conciliarisme bâillonné...", op. cit., pp. 126-127.

[15] En el siglo XVI, la Curia romana efectuó un verdadero trabajo para volver inútiles los decretos de Constanza, el *Haec sancta* y el *Frequens*.

[16] François RABELAIS, en R. MARICHAL (éd.), *Quart Livre*, Ginebra, Droz, 1947, cap. 45, p. 188, 4.

[17] Sobre Francis Oakley, cf. *infra*. Sobre James H. BURNS, "*Politia regalis et optima*: the political ideas of John Mair", *History of Political Thought*, 2 (1981), pp. 31-61, en p. 41.

[18] Paolo PRODI, *Christianisme et monde moderne. Cinquante ans de recherches*, Paris, Seuil, 2006, p. 253.

su tiempo. Sería el testimonio de otra época, un testimonio que introduciría constitucionalismo en la teoría política de su tiempo.

El relato historiográfico contemporáneo

El new conciliarism *de los años sesenta*

Cuando el 25 de enero de 1959, Juan XXIII anuncia la convocatoria de un concilio para 1965, crea un efecto sorpresa sin precedente. La cosa es bien conocida. A partir de 1959 y hasta 1965, los estudios sobre el concilio y el conciliarismo literalmente arden. Esto es lo que Francis Oakley denomina el *New Conciliarism*. En torno al padre Congar, el volumen de 1960, titulado *El concilio y los concilios*, resultado del encuentro en Chevetogne, es un hito. En Italia, Alemania, Estados Unidos y España se multiplican tanto los estudios como los especialistas. Sin embargo, lo que se observa es una historiografía interna de cada país sin un diálogo internacional verdadero. Con el correr de los decenios, los especialistas se repliegan sobre su espacio nacional. En los años setenta, la *Konzilienforschung* en Alemania es extremadamente prestigiosa y dinámica. Basta citar los nombres de Remigius Bäumer y Walter Brandmüller, Hermann Josef Stieben y Hans Schneider para comprender que el mundo germano en cierto modo es el foco de erudición en torno al conciliarismo. Se establecen grandes empresas editoriales y científicas. Remigius Bäumer y Walter Brandmüller fundan la revista *Annuarium Historiae Conciliorum*. Johannes Grohe retoma la edición. A finales de los años setenta, la colección editorial titulada *Konziliengeschichte* es fundada igualmente por Walter Brandmüller y, en la actualidad, la dirigen Peter Burns (Bamberg) y Thomas Prügl (Viena). Hasta la fecha, agrupa más de dieciséis volúmenes de gran erudición, entre los que se cuentan las siete prestigiosas obras de Hermann Josef Stieben (la última, aparecida en 2017). En paralelo se emprende la edición de un *Lexicon der Konzilien* llevada a cabo por Peter Burns, Ansgar Frenken (Ulm), Johannes Grohe (Roma) y Nelson Minnich (Washington). En Italia, en la sede de la Escuela de Bolonia, los estudios florecen a partir de los años ochenta y del libro fundamental de Giuseppe Alberigo, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, publicado en Brescia en 1981. En los Estados Unidos, el investigador británico Francis Oakley, en la misma vena de Brian Tierney, marca el tono de los estudios sobre el conciliarismo. Sus obras de 1969 hasta 2003 (ver también 2016) constituyen una verdadera *doxa* en relación con la historiografía del concilio. Es él quien cristaliza un enfoque binario del conciliarismo y lo vulgariza en cuarenta años de publicaciones.

La visión binaria y la cristalización del relato en el moment Oakley

Hans Schneider había demostrado ya en 1976 en un libro clásico que el decreto *Haec sancta* es el mejor punto de observación para estudiar la polarización en torno al conciliarismo.[19] En efecto, para identificar la construcción eclesiológica en curso o la "invención del conciliarismo", la observación del concilio de Constanza y, especialmente, del decreto *Haec sancta* resultante de la quinta sesión del 6 de abril de 1415 ofrece un buen ejemplo del despliegue del "drama conciliar." Las polémicas eclesiológicas e historiográficas se han concentrado sobre este texto y este momento para elaborar argumentaciones retrospectivas, signo de pertenencia y de identidad eclesial todavía hasta nuestros días. A partir de los estudios y las controversias en torno al *Haec sancta* es posible recuperar la trama polémica de la narración historiográfica. El esquema binario: para los defensores de la monarquía pontificia, el conciliarismo no es más que un accidente en la historia de la Iglesia. Fue un episodio revolucionario en su vida. Luego del Concilio de Basilea, el movimiento se apaga y desaparece. Es la famosa "agonía del conciliarismo". Su muerte. Para los defensores del concilio, por el contrario, el conciliarismo fue un movimiento que, luego de su era dorada en el siglo XV, se vuelve subterráneo, pero nunca cesó de ser alimentado por autores y corrientes hasta bien entrado el siglo XX. Fundamentalmente, en la escritura de estas dos historias se pone en juego una teología arraigada a la tradición. De allí la manipulación ideológica de lo que es esta tradición. La historia se utiliza al servicio de una posición ideológica. En ambos campos. Vayamos a los detalles para comprender la construcción en acción.

La versión eclesiástica de una "política del olvido" o del "campo pontificio"[20]

Una primera línea historiográfica, oficial y eclesiástica, es la que tendería a negar la permanencia del conciliarismo y a limitar su existencia al siglo XV. Esta lectura negacionista se origina en los primeros momentos del siglo XV. Todo comienza con Juan de Torquemada (+1468), quien ya antes de la *Summa de ecclesia* (c. 1453) atribuye los orígenes del conciliarismo a las enseñanzas heréticas de Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua. Agrega que Martín V no ha reconocido el *Haec sancta.* A partir de aquí se establecen las

[19] Hans SCHNEIDER, *Der Konziliarismus als Problem der neueren katholischen Theologie. Die Geschichte der Auslegung der Konstanzer Dekrete von Febronius biz zur Gegenwart*, Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1976.

[20] La expresión es de Francis OAKLEY, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church*, *1300-1870*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 16.

etapas de esta historiografía papalista o "filopapal".[21] En 1439, en Florencia, Eugenio IV, *sacro aprobante concilio*, condenó definitivamente la interpretación de Basilea de la doctrina de Constanza y del decreto *Haec sancta* en lo relativo a la superioridad del concilio sobre el papa. El 20 de abril de 1441, la bula *Etsi non dubitemus* de Eugenio IV se apoya fuertemente en Torquemada. Esta, siguiendo al teólogo, afirma que los fundadores de esta diabólica impiedad son Marsilio de Padua, Jan de Jandun y Guillermo de Ockham.[22] En 1460, Pío II emite la fulminante bula *Execrabilis*, que prohíbe la apelación al concilio por sobre el papa y define al conciliarismo como *pestiferum virus.* En 1511, el concilio de Pisa II, fundado sobre el principio de una convocatoria regular de los concilios junto a una voluntad episcopal de imponerse, se reúne y le quita al papa Julio II su autoridad pontifical. En respuesta, Julio II convoca el concilio de Letrán V, inaugurado el 3 de mayo de 1512. Para la historiografía romana, la crisis consagra la "victoria del papado" y el triunfo pontificio. Pisa II es anulado por Letrán V, y la bula *Pastor aeternus* de 1516 marca el fin de la era conciliar: la bula declara que el papa tiene el derecho de convocar, transferir y disolver el concilio.[23] El concilio no es más una amenaza, ni una realidad. Se ha vuelto un "fósil eclesiológico, enclavado profundamente en las capas inferiores de la geología dogmática" (F. Oakley). El teólogo Cayetano, apoyado en las enseñanzas de Tomás de Aquino y de Torquemada, consagra ideológicamente el triunfo de la monarquía centralizada, especialmente en su *De comparatione auctoritatis papae et concilii* (c. 20-22 ed. V. M. Pollet, Roma, 1936). A fines del siglo XIX, con la renovación del antiguo catolicismo teológico y el triunfo del primado pontificio y el dogma de la infalibilidad, los teólogos despliegan nuevamente la trama narrativa del conciliarismo: asociado con la imagen del enemigo, el conciliarismo no es

---

[21] Thomas M. IZBICKI, "Papalist Reaction to the Council of Constance: Juan de Torquemada to the Present", *Church History*, 55 (1986), pp. 7-20, p. 14.

[22] *Etsi non dubitemus*, dans *Concilium Florentinum* Ep. Pont. I, nro. 248 28, pp. 7-9: "Fuerunt impiétatis alii dyabolici fundatores: Marsilius de Padua, Johannes de Ganduno, Guillermus Ocham aliique nonnulli, qui non tantum sui tempoirs, sed eciam futuri seculi homines venerarunt". La bula recupera el texto de Juan de Torquemada, *Summa*, c. C, II, Venencia, 1561: "Ubi non parum admirandum adversarios basilenses tanta caligine mentis involutos et excecatos malitia, ut in materias fidei diffiniendis et declarandis maluerunt sequi homines ab ecclesia Dei in doctrina sua damnatos: sicut fuit Marsilius de Padua, Ockham, cum complicibus suis, ex quorum dotrina extracta sunt pro magna parte decreta illa praefata Basilensia et quosdam alios novellos doctorellos praefati Ockham et aliquorum fraticellorum opiniones erroneas renovantes...". Sobre est asunto cf. Thomas M. IZBICKI, "Papalist Reaction...", op. cit., pp. 7-20. Sobre la Bula, ver Remigius BÄUMER, "Die Stellungnahme Eugens IV. Zum Konstanzer Superioritätsdekret in der Bulle 'Etsi non dubitemus'", in August FRANZEN y Wolfgang MÜLLER (eds.), *Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*, Friburgo, Herder, 1964, pp. 337-354.

[23] Enrique DENZINGER, en Adolf SCHÖNMETZER (ed.), *Enchiridion Symbolorum*, Roma, Herder, 1965, § 1445, pp. 355-356.

más que un episodio revolucionario en la historia de la Iglesia, heterodoxo y exógeno. Una aberración desafortunada que se ha interrumpido en la década que comienza en 1440 con el triunfo del papado sobre el concilio. Como prueba, no hay artículos sobre el conciliarismo en *The Catholic Encyclopedia* de 1908. Solamente una entrada, "Councils (general)", en la que se omite el concilio de Pisa, el concilio de Constanza es declarado legítimo únicamente a partir del momento en que Gregorio XII, el papa de la obediencia romana, lo ha convocado, en tanto que el de Basilea considera ecuménico solo hasta la sesión treinta y cinco.[24] En el *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Pisa, Constanza y Basilea no se citan en la lista de concilios ecuménicos, de manera que se salta de Viena (1311-1312) a Florencia (1439-1445).[25] En 1947, Angelo Mercati, prefecto de la Biblioteca Vaticana, establece la lista oficial de la sucesión de los pontífices en el *Annuario Pontificio* basándose, no en criterios históricos, sino en criterios teológicos, aquellos del Vaticano I. Excluye la línea pisana hasta entonces reconocida en la lista publicada anualmente entre 1913 y 1946 contra todo fundamento histórico y contra todo el reconocimiento de la comunidad científica de los historiadores, quienes de manera unánime afirman la imposibilidad de juzgar el caso en forma taxativa.[26] De allí la posibilidad para Angello Roncalli de tomar el nombre de Juan XIII en 1958.

La contramemoria conciliarista de la historiografía en los años sesenta

A contracorriente de la historiografía magisterial, eclesiástica y negacionista, algunos hitos se habían presentado desde el siglo XIX. En 1818, Henry Hallam había considerado que el concilio de Constanza y el decreto *Haec sancta* eran respetados por la mayoría de los fieles y miembros del clero al norte de los Alpes.[27] En 1867, Bernhard Hübler hacía de Constanza un gran comienzo y, en 1869, Ignaz von Döllinger lo describía como el "suceso más

---

[24] *Catholic Encyclopedia*, s.v. "Councils, General (History of)". Solamente se encuentra un artículo sobre "gallicanisme", ver A. Degart, s.v. "Gallicanism", *The Catholic Encyclopedia*, Nueva York, Robert Appleton, 1907-1947, vol. VI, p. 355. En la segunda edición de la *New Catholic Encyclopedia*, vol. IV, Gale, 2003, hay dos artículos sobre los concilios y un artículo sobre la historia, pp. 298-303 y uno sobre la teología, pp. 303-306. Un artículo sobre "Conciliarism (history of)" escrito por Brian TIERNEY, pp. 53-56.

[25] *Dictionnaire de Théologie Catholique*, s.v. "Conciles", III/1, c. 636-676. Ver Francis OAKLEY, *Council over Pope? Towards a provisional ecclesiology*, Nueva York, Herder and Herder, 1969, pp. 122-124.

[26] *Annuario Pontificio*, Ciudad del Vaticano, 1947. Angelo MERCATI, "The New List of Popes", *Mediaeval Studies*, 9 (1947), pp. 71-80.

[27] Henry HALLAM, *View of the State of Europe During the Middle Ages*, Londres, 1901 [1ª ed. 1818], 3 vols., III, pp. 243-245.

extraordinario para la historia de la Iglesia".[28] Más decisivo, el prestigioso trabajo sobre la historia del pensamiento político de John Neville Figgis, en 1906, escrito a partir de sus *Birbeck Lectures*, definió al decreto como el "documento oficial más revolucionario de la historia mundial".[29] Si bien Figgis fue en 1906 muy importante para una reevaluación del conciliarismo, del que el *Haec sancta* permanecía como la expresión paroxística, nunca puso en discusión el origen revolucionario del movimiento.

También 1955 es otro gran momento del establecimiento de una contramemoria: en efecto, Brian Tierney publica sus *Foundations of Conciliar Theory*. Contrariamente a lo que se había creído por mucho tiempo, Tierney muestra que la eclesiología conciliar no es revolucionaria en sus orígenes, ni rápida en su declive. Fundamentalmente, el conciliarismo tiene raíces medievales muy profundas desde el siglo XII. No es un producto del siglo XV, tal como Figgis y los monárquicos ultramontanos enseñaban. Las verdaderas raíces del conciliarismo deben buscarse en el derecho canónico y sus comentadores del siglo XII. Una primera escuela en torno a Huguccio piensa que un papa herético es depuesto *ipso facto*. Una segunda escuela en torno a Alanus Anglicus y Juan Teutónico piensa que un papa herético no es depuesto *ipso facto*, sino que debe ser juzgado y depuesto a continuación por un concilio, instancia de jurisdicción superior en materia de fe. Más aún, puesto que la teoría conciliar recurre a las prácticas sinodales de los primeros siglos y su eclesiología de la *communio*, sus prácticas se retoman en el decreto de Graciano y son enriquecidas por las teorías corporativas experimentadas en los siglos XII y XIII. Finalmente, sobre el pensamiento de Juan de París en 1301-1302 en su *Tractatus de potestate regia et papali*, Brian Tierney habla de la "más completa doctrina conciliar antes de la ruptura del Gran Cisma".[30] De este modo, Brian Tierney refuta los orígenes políticos del conciliarismo: Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua no son sus orígenes medievales. El primero solo tiene poca influencia y no ha sido verdaderamente conciliarista. El segundo no ha tenido influencia pues su radicalismo fue demasiado extremo.

Así, al desplazar las fuentes del conciliarismo, Brian Tierney, sin habérselo propuesto en un principio como objetivo, socavó las afirmaciones de la historiografía romana. Tanto Ockham como Marsilio de Padua, declarados

---

[28] Bernhard HÜBLER, *Die Constanzer Reformation und die Concordate von 1418*, Leipzig, B. Taunitz, 1867. Cf. sobre todo Johann J. I. VON DÖLLINGER, *The Pope and the Council*, Londres, Roberts, 1869, p. 302.

[29] John Neville FIGGIS, *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414-1625: Seven Studies*, Nueva York, Harper, 1906 (reed. Batoche Books Kitchener, 1999], p. 28: "The most revolutionary official document in the history of the world is the decree of the Council of Constance asserting its superiority of the Pope, and striving to turn into a tepid constitutionalism the Divine authority of a thousand years".

[30] Brian TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955, p. 177.

"heréticos" por la Iglesia, habían sido las fuentes tradicionales del conciliarismo y este, marcado así por su origen herético, se volvía —lógicamente, pero no menos tácticamente— condenable. Permanecía como un accidente exógeno a la esencia de la Iglesia. Por lo tanto, cuando Brian Tierney desplaza los orígenes del conciliarismo de la filosofía herética hacia los canonistas, patentados como los más ortodoxos, contribuye a restituirle al conciliarismo su ortodoxia y su carácter endógeno a la historia y a la esencia de la Iglesia: hace del conciliarismo "a logical culmination of ideas that were embedded in the law and doctrine of the Church itself".[31] El libro es en gran medida decisivo.[32] Abre una brecha para el decenio siguiente de los años sesenta.

La década del 60 ve surgir un contexto de renovación de la eclesiología conciliar, contexto que la escuela angloamericana de la investigación sobre los concilios (Ullmann, Tierney, Oakley, entre otros) llama el *New Conciliarism*. Tres elementos contribuyen a sostener la emergencia de esta corriente: el cuarto centenario del concilio de Trento, la renovación de los estudios en historia del derecho canónico medieval y, sobre todo, la convocatoria —frente a la sorpresa general— del concilio Vaticano II por parte del papa Juan XXIII el 25 de enero de 1959, con la apertura para el 11 de octubre de 1962. El anuncio del papa estimuló una ola de textos sobre la historia de los concilios generales y de su rol en la Iglesia. Muchos se concentraron en el concilio de Constanza y, en especial, en el decreto *Haec sancta*, verdadero *dossier* polémico.

Dos autores contribuyeron a fundamentar una auténtica puesta en discusión de la posición oficial sobre el *Haec sancta* y, en consecuencia, sobre Constanza y el conciliarismo. En 1959, a pedido de un hermano, el benedictino Paul de Vooght se dispone a verificar si el *Haec sancta* ha sido aprobado por los papas Martín V y Eugenio IV. El tema de la aprobación del decreto por parte de los papas de la época es decisivo, ya que permite saber si los teólogos del momento validaban las condiciones dogmáticas del decreto y si los papas lo habían percibido de tal modo. A partir de allí, Paul de Vooght publica una serie de artículos sobre la validez del decreto y del concilio de Constanza y sobre los poderes del concilio y el conciliarismo, artículos que se agrupan en un solo volumen cuya redacción se unifica en 1965 en *Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au concile de Constance*.[33] Refiriéndose a los trabajos de Walter Ullmann y Brian Tierney, Paul de Vooght quiso mantenerse como

---

[31] Ibídem, p. 13.

[32] Por ejemplo, Yves-Marie CONGAR, "La collégialité de l'épiscopat et la primauté de l'évêque de Rome dans l'histoire", *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1971, p. 116, nota 32.

[33] Paul DE VOOGHT, *Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au concile de Constance*, Paris, Cerf, 1965. Para los artículos anteriores, cf. íd., "Le Conciliarisme aux Conciles de Constance et de Bâle", en B. BOTTE *et al.* (eds.), *Le Concile et les conciles*, Paris, Éd. de la Chevetogne, 1960, pp. 143-181; íd., "Le concile œcuménique de Constance et le conciliarisme",

historiador en sus análisis y se negó a asignarle conclusiones teológicas a sus trabajos. Este autor afirma que el decreto *Haec sancta* cumple todas las condiciones necesarias para hacer de él un decreto dogmático, que los papas Martín V y Eugenio IV han aprobado. Presenta numerosas pruebas: Martín V reprende severamente al rey Alfonso de Aragón, quien al continuar con el apoyo a Pedro de Luna se opone a las "decisiones salvadoras tomadas por el concilio de Constanza para la reunificación de la Iglesia".[34] Los trabajos siguientes de los años setenta confirman sus primeros artículos.[35]

En 1962, Hans Küng, teólogo suizo y profesor en Tübingen, en su *Strukturen der Kirche*, traducido en 1963 al francés como *Structures de l'Église*, avanza en la misma conclusión: lo que se defiende en el *Haec sancta* no es un conciliarismo radical que reduce al papa a no ser más que un instrumento ejecutivo subordinado a un parlamentarismo conciliar, sino más bien una forma diferente de superioridad en relación con el papa. Se trataría de una autoridad de control en el caso en que un papa incurriera en la herejía, el cisma o alguna otra falta.[36] Por lo tanto, el *Haec sancta* ha sido bien recibido por los papas de la época, prueba de que el decreto se percibía como válido y dogmático. Hans Küng evoca el desprecio historiográfico e ideológico ligado a una sobreinterpretación del término "conciliarismo".

La posición polémica de la Iglesia y de la teología frente al conciliarismo, la Reforma y el galicanismo ha vuelto difícil y, a menudo, imposible, a pesar de la insistencia justificada acerca de la superioridad del papa, reconocer y tomar en serio de manera exacta el sentido justo y tradicional de la superioridad del concilio. En el leguaje actual de la Iglesia, además, nos arriesgamos a un gran desprecio al hablar de manera indiferenciada de una superioridad del concilio sobre el papa. Tal superioridad, en general, se entiende en el sentido de un conciliarismo extremista y desde su origen herético y con justo término se la rechaza. No tenemos mucha consciencia de que esta pueda comprenderse en un sentido perfectamente ortodoxo, es decir, en el sentido de una proposición canónica concerniente a la pérdida del ministerio de un

Istina, 9 (1963), pp. 57-86; íd. "Le Conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle (Compléments et précisions)", *Irénikon*, 36 (1963), pp. 61-75.

[34] P. DE VOOGHT, *Les pouvoirs du concile...*, op. cit., p. 61.

[35] P. DE VOOGHT, "Les controverses sur les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au Concile de Constance", *Revue Théologique de Louvain*, 1 (1970), pp. 45-75.

[36] Hans KÜNG, *Strukturen der Kirche*, trad. Fr. Bruges [1963], Friburgo, 1962, pp. 330-331: "Qu'est-ce qui fut donc défini à Constance? Ce ne fut pas le parlementarisme conciliaire (au sens du conciliarisme radical) qui fut défini. (...) Mais ce qui fut défini, en tous cas, ce fut une certaine forme de supériorité du concile (dans le sens d'une 'théorie conciliaire' au moins modéré)".

papa y de una constatación de tal pérdida por parte del concilio, a pesar de que nadie se oponga.[37]

Con Hans Küng se ponen en valor dos proposiciones en el plano eclesiológico para arruinar la historiografía romana: a) la teoría conciliar del Concilio de Constanza no es una invención de Marsilio de Padua y de Guillermo de Ockham, ya que Tierney ha demostrado que estaba fundada en sus principios sobre el derecho canónico oficial de la Edad Media; b) la teoría conciliar de Constanza no ha sido sepultada por el Concilio de Basilea, sino que se ha mantenido luego a pesar de todas las objeciones; esta es la tesis que Francis Oakley no se cansará de desarrollar entre 1974 y 2016.[38]

Los dos autores sostienen posiciones marginales hasta los años setenta.[39] A modo de ejemplo, la posición de Congar sobre el tema: para este, la aprobación de los papas es reservada. Para Eugenio IV, Constanza era formalmente válido, pero debía entenderse en el sentido papalista, identificado con la tradición.[40] Y agrega: "Hablando históricamente no podemos en efecto decir que la doctrina del decreto *Haec sancta* haya recibido la aprobación de los papas. Por lo demás, según su propia doctrina, el concilio de Constanza no tenía necesidad de tal aprobación y había buscado ninguna".[41] Se presenta el interrogante de saber qué es la tradición y qué es la historia. Como editor de Paul de Vooght en la colección *Unam sanctam*, Congar escribe una advertencia en el preámbulo de la obra: "El estudio de Dom Paul de Vooght se presenta en su totalidad como una conclusión para la historia y como un problema para la teología".[42] Sin embargo, Congar se alinea con la historiografía romana negando el problema teológico a pesar de la fuerza de la conclusión histórica.[43]

---

[37] Ibíd., pp. 333-334.

[38] Ibíd., pp. 334-335. Francis OAKLEY, "The 'New Conciliarism', and its Implications: A Problem in History and Hermeneutics", *Journal of Ecumenical Studies*, 8/4 (1971), pp. 815-840; íd., "*Verius est licet difficilius*: Tierney Foundations of the Conciliar Theory after Forty Years", en Gerald CHRISTIANSON y Thomas Izbicki (eds.), *Nicholas of Cusa on Christ and The Church: Essays in Memory of Chandler McCuskey Brooks*, E. J. Brill, Leiden, 1996, p. 15-34; íd., *Council over Pope?...*, op. cit.; íd., *The Conciliarist Tradition...*, op. cit.

[39] Erich MEUTHEN, "Das Basler Konzil in römisch-katholischer Sicht", *Theologische Zeitschrift*, 38 (1982), pp. 273-308 y, sobre todo, pp. 277-278, nota 8.

[40] Yves-Marie CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970, p. 326.

[41] Ibíd., p. 327.

[42] Yves-Marie CONGAR, "Avertissement des éditeurs", en Paul DE VOOGHT, *Les pouvoirs du concile...*, op. cit., p. 9.

[43] Ibíd., p. 11: "Au-delà de ce point de doctrine, sans doute nous rattacherions-nous à la position du professeur H. Jedin. Il semble bien qu'il y ait, dans le décret du 6 avril 1415, une part de déterminations liées aux circonstances, vraiment exceptionnelles et dramatiques, dans lesquelles se trouvait alors l'Église".

A partir de 1965, la respuesta no se hace esperar. El campo de la supremacía pontificia reafirma la vulgata historiográfica tradicional. Es que, pensado de este modo, el Concilio de Constanza contraviene los principios del Vaticano I. Los decretos *Haec sancta* sobre la superioridad del concilio y el de *Pastor aeternus* sobre la infalibilidad papal entran en conflicto. ¿Cómo pensar al mismo tiempo la afirmación de una instancia de control sobre el papa, por un lado, y la supremacía reafirmada y la infalibilidad papal, por otro? Los debates se centran en la pregunta formulada de este modo: ¿el decreto *Haec sancta* fue una medida de emergencia en un contexto de crisis? La cuestión consiste en saber cuál es su valor dogmático y, por lo tanto, la validez durable del decreto. Joseph Gill es el primero en volverse abogado de la tesis clásica.[44] Rector del Instituto Pontificio Oriental de Roma, conocido por los estudios sobre el Concilio de Florencia, reitera la larga tradición del rechazo de la legitimidad del Concilio de Constanza en el momento del *Haec sancta* y advierte acerca de la renovación del conciliarismo de los siglos pasados en su época. Nombra explícitamente a Paul de Vooght entre "los conciliaristas de hoy en día". Una frase reaparecerá en los manuales que seguirán al de J. Gill sobre el *Haec sancta*: "Era el conciliarismo en su forma más extrema".[45] De igual modo, Isfried Pilcher o, incluso, Heinz Hürten representan la interpretación tradicional conservadora en conexión con Joseph Gill.[46] Todos critican fuertemente a Paul de Vooght y a Hans Küng. Como prueba, los autores interpretan el fin del cisma a partir de la renuncia de Gregorio XII, único papa legítimo según ellos. Solamente su renuncia ha hecho posible el fin del cisma sin necesidad de la acción conciliar contra el verdadero papa. Ahora bien, la afirmación de una línea romana por parte del magisterio permanece como una teoría teológica cuya verdad histórica es imposible de demostrar. Lo único que un historiador puede decir es que nadie puede saber quién era el verdadero papa en 1415.

A partir de la respuesta de Joseph Gill, los partidos se dividen entre "urgentistas" y "no urgentistas": aquellos para los cuales el decreto *Haec sancta* fue una medida de urgencia y, por lo tanto, un decreto limitado a las circunstancias, y aquellos para quienes el decreto tiene una validez y un alcance permanente en la Iglesia. Para Hubert Jedin, en 1963, el decreto fue "una

---

[44] Joseph GILL, *Constance et Bâle-Florence*, Paris, 1965, en *Histoire des conciles œcuméniques*, t. 9, p. 50-51. Ver también Joseph GILL, "The Fifth Session of the Council of Constance", *The Heythrop Journal*, 5 (1964), pp. 131-143, especialmente, pp. 132 y 134; íd., "The Canonists and the Council of Constance", *Orientalia Christiana Periodica*, 32 (1966), pp. 528-535; íd., "The Representation of the *Universitas Fidelium* in the councils of the conciliar Period", *Studies in Church History*, 7 (1971), pp. 177-195.

[45] Joseph GILL, *Constance et Bâle-Florence...*, op. cit., p. 51.

[46] Isfried H. PICHLER, *Die Verbindlichkeit der Konstanzer Dekrete*, Viena, Herder, 1966; Heinz HÜRTEN, "Zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel", *Theologische Revue*, 59 (1963), pp. 361-372.

medida de urgencia que debía impedir la disolución del concilio luego de la huida de Juan XXIII".[47] Ahora bien, puesto que sigue las decisiones romanas en relación con la línea de los papas del Gran Cisma, Hubert Jedin no ve en Juan XXIII —el del siglo XV— a un papa indiscutible. Así, pues, el decreto no debe verse como universal, sino como una medida de urgencia.[48] Para el historiador y teólogo alemán de los concilios sería en Basilea, en 1439, que se habría acordado para el *Haec sancta* un valor dogmático absoluto y se habría declarado la superioridad del concilio sobre el papa como una verdad de fe. Sobre este tema, Francis Oakley comenta: no hay que ver allí un trabajo histórico, sino una contribución a un discurso eclesiológico. En los mismos años, cerca de 1965, August Franzen, teólogo y sacerdote de Colonia, retoma la misma tesis: el *Haec sancta* se vuelve dogmático recién en 1439 en Basilea a partir del hecho de su reinterpretación en el sentido de un conciliarismo radical. Hasta entonces, no había sido más que una medida de emergencia. Remigius Bäumer profundiza en este sentido.[49] Franzen y Bäumer, los dos teólogos católicos alemanes, discípulos de Hubert Jedin y con quien han realizado su doctorado en los años cincuenta, han sesgado su lectura de B. Tierney: por un lado, insisten sobre el conciliarismo radical de Marsilio de Padua y Ockham, que habría sido adoptado en Basilea, y, por otro lado, ven en Constanza un conciliarismo moderado más bien denominado "teoría conciliar". Ellos validan a Tierney en lo relativo a la enseñanza de los decretistas sobre el caso de un papa herético expresado en el *Haec sancta*, pero silencian la contribución de los decretalistas a la teoría conciliar.

En la misma línea —romana y papalista—, Walter Brandmüller, sacerdote e historiador alemán convertido en cardenal de la Iglesia católica en 2010, después de haber sido presidente del Comité Pontificio de las Ciencias Históricas de 1998 a 2009, habla del Concilio de Constanza como un lugar de un pragmatismo virtuoso y del *Haec sancta* como un decreto "rápido e inútil"[50], no dogmático, sino solamente canónico, posición también de Riedlinger, para quien el *Haec sancta* no es más que una ley positiva restringida a su contexto histórico y no irreformable. Para estos autores, en la tradición de la escuela

---

[47] *Nouvelles données*, p. 173 y Hubert JEDIN, *Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel*, Bâle-Stuttgart, Verlag Helbing & Lichtenhahn, 1963.

[48] August FRANZEN, "Le Concile de Constance devant l'histoire. Examen des problèmes qu'il soulève. État actuel de la recherche", *Concilium*, 187 (1983), pp. 29-65, p. 54: "Aucun des participants n'a eu l'intention de définir un dogme infaillible. Le décret de Constance n'est pas une définition dogmatique conciliaire au sens défini par Vatican I". Cf. también p. 57.

[49] Remigius BAÜMER, *Nachwirkungen des Konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts*, Münster, Aschendorff Verlag, 1971.

[50] Citado por Thomas PRÜGL, *"Antiquis juribus et dictis sanctorum conformare:* Zur antikonziliaristichen interprétation von *haec Sancta* auf dem Basler Konzil", *Annuarium historiae conciliorum*, 31 (1999), pp. 72-143, en p. 73.

de Heinrich Finke, el conciliarismo es una hipótesis funesta.[51] Su eclesiología la califica como "genuine katolische, hierarchish-sacramentale Begriff von Kirche", una concepción auténticamente católica, jerárquico sacramental de la Iglesia.[52]

En una reseña de la obra de Brandmüller, Jürgen Miethke, por el contrario, habla de una eclesiología estrecha y papalista.[53] Este caracteriza a Brandmüller de "partisano del sistema papalista con una fuerte tendencia a legitimar el punto de vista romano".[54] En definitiva, se establece la lógica: si el *Haec sancta* está ligado a un contexto histórico de urgencia, aunque se trate de una medida válida, es una medida no irreformable, cuya validez no es permanente para la Iglesia: la supremacía papal reafirmada en el Vaticano I es, por ende, salvaguardada. Para la historiografía católica romana se debía hacer del *Haec sancta* una medida de urgencia sin alcance durable, no obstante los hechos históricos. Este decreto no pertenece a la tradición doctrinal católica. No se debe contar como tal.

El tercer componente de la polémica, los años setenta. Paul de Vooght y la escuela de Brian Tierney precisan su objeto en el contexto de la respuesta cerca de 1965; esta misma responde a los fundamentos históricos establecidos por de Vooght y Küng a comienzos de los años sesenta. Paul de Vooght retoma sus argumentos en un intento de refutación más neto. El decreto *Haec sancta* no es una excepción (*Notstandsmassnahme*) ni una simple medida de emergencia. No está más que destinado a aplicarse en circunstancias extraordinarias.[55]

En su obra, Francis Oakley se muestra como adalid de la contramemoria del conciliarismo. El "momento Oakley" cristaliza el relato binario de la historiografía. En la vena de Brian Tierney, Francis Oakley reafirma históricamente que el conciliarismo no ha cesado jamás de existir en la Iglesia desde el siglo XV, de manera tal vez subterránea, pero vivaz en las regiones al norte de los Alpes hasta nuestros días. Para este, el *Haec sanca* posee, en efecto, una validez dogmática que lo reinscribe en el arraigo teológico de su tiempo: el decreto no dice más que lo que los moderados (Francesco Zabarella,

---

[51] Walter BRANDMÜLLER, *Das Konzil von Konstanz*, Paderborn, 1991 y 1997, ed. rev. 2000, 2 vols., en II, pp. 426, 432, 436.

[52] Walter BRANDMÜLLER, *Konzil von Konstanz*, op. cit., I, 326.

[53] Jürgen MIETHKE, Recensión de W. Brandmüller, *Konzil von Konstanz*, en *Deustches Archiv*, 47 (1991), p. 692-695, en p. 693.

[54] Jürgen MIETHKE, Recensión de W. Brandmüller, *Papst und Konzil im grossen Schisma*, Paderborn, 1990, en *Deutsches Archiv*, 46 (1990), p. 667: "Stark legitimistisch-römische Standpunkt".

[55] Paul DE VOOGHT, "Les controverses sur les pouvoirs du concile...", op. cit., pp. 45-75, en pp. 70-71.

Pierre D'Ailly, Jean Gerson) han dicho durante mucho tiempo.[56] El decreto es el mayor y más perfecto logro de la teoría conciliar.[57]

Vinculado también a la escuela americana de la investigación sobre los concilios, Thomas Morrissey, alumno de Brian Tierney y profesor de Derecho Canónico de la Universidad de Nueva York, ha reexaminado las condiciones de producción del documento para concluir lo siguiente a partir de la evidencia: para los contemporáneos, no había dudas de que el decreto era válido. La validez dogmática que el Concilio de Basilea reafirmó ya se había pensado en la época como una verdad de fe.

Cuestionar la validez dogmática del *Haec sancta* era, pues, cuestionar el carácter canónico del Concilio de Constanza y la fuerza de la teoría conciliar. Para decirlo nuevamente, dos historiografías se encuentran cara a cara: la historiografía de una política del olvido que niega la persistencia del conciliarismo luego del siglo XV por miedo a amenazar la supremacía papal. Es la historiografía denominada católica, romana, curialista, ultramontana o papalista. Del otro lado, la historiografía —también, aunque más bien antirromana— de una contramemoria conciliar que afirma la pervivencia de las ideas conciliares después del siglo XV, con un comienzo en el siglo XII y que atraviesa los siglos XVI, XVII y XVIII para llegar intacta y enriquecida hasta el Vaticano I y, más allá del siglo XX, con su último representante, Henri Maret. Es la historiografía angloamericana, cuyo mejor defensor y entusiasta vulgarizador fue Francis Oakley a partir de 1969 y a lo largo de los años ochenta, 1990 y 2000.[58]

Se imponen varias observaciones acerca de la cristalización del relato. En su vulgata de una contramemoria conciliarista, Francis Oakley defiende una forma diluida de antirromanismo católico, típicamente surgido de los ambientes americanos y anglosajones, ambientes que dominan la historiografía del antirromanismo y, especialmente, del antirromanismo canónico. Una vez dicho esto, es necesario mencionar que el catolicismo americano, desde los años cincuenta, se mantiene como un catolicismo relativamente bien integrado a los ambientes romanos y curiales. Los grandes congresos internacionales de canonística son dominados por los americanos —aunque influenciados de antemano por la canonística alemana de Stephan Kuttner— y publicados por el Vaticano. Algunas críticas anticuriales de la historiografía se pronuncian en medios institucionales muy integrados. Así, Avery Dulles (1918-2008), sacerdote americano católico, jesuita, próximo a los expertos del Vaticano II y de la nueva teología, encarna el giro atlántico

---

[56] Francis OAKLEY, *Council over Pope*?..., op. cit., p. 130; íd., "The 'New Conciliarism' and its Implications...", op. cit., pp. 815-840, en especial pp. 829-820.

[57] Francis OAKLEY, *Council over Pope?...*, op. cit., pp. 74-76, 126, 130-131.

[58] Para una bibliografía no exhaustiva cf. nota 38.

de la Santa Sede convirtiéndose en el primer teólogo norteamericano en ser honrado con la dignidad cardenalicia. Participa de la dimensión americana de los debates sobre el antirromanismo católico incluso dentro del seno de un medio romano oficial. ¿Se debe hablar de antirromanismo o más bien de un partido dentro del seno del romanismo?

Una segunda observación es necesaria. En Francia, la historiografía anglosajona no ha tenido continuadores. Oakley está curiosamente ausente de los manuales franceses de historia religiosa: como máximo, es citado, pero sin ser asimilado. Ciertamente, el género de los manuales de historia religiosa del primer ciclo de la agregación permanece como un género sesgado, construido a partir de la reescritura acrítica. Sin embargo, las síntesis francesas consagran la vulgata romana a fuerza de reutilizaciones, filiaciones, repeticiones acríticas y de préstamos y reificaciones a través de sucesivas copias. La historiografía romana se ha exportado en bloques de argumentos y por conjuntos de estereotipos a la historiografía francesa. Oakley está ausente para una generación entera de historiadores franceses. El *Dictionnaire historique de la Papauté* dirigido por Philippe Levillain y aparecido en 1994 es, entre otros, un claro ejemplo representativo. Junto a Olivier Guyotjeannin, Philippe Levillain redacta la voz sobre los "concilios ecuménicos".[59] El pasaje sobre Constanza es una negación de los trabajos de Paul de Vooght y una profesión de fe de la vulgata ultramontana que se remonta a Torquemada:

> *Constanza (1414-1418), considerado como ecuménico en sus últimas sesiones (42 a 45), luego de la elección de Martín V (1418). Quiso poner fin al Gran Cisma proclamando la imposibilidad de su disolución antes de la reforma de la Iglesia "en su cabeza y en sus miembros", dando nacimiento a la teoría denominada "conciliarista". Sus decretos, adoptados en las sesiones III, IV y V, no fueron jamás aprobados por los papas ni reconocidos por la Iglesia.*[60]

Allí se encuentran todos los elementos de la vulgata: la no validez de las sesiones antes de la elección de Martín V y la no aprobación de los decretos de las sesiones tercera, cuarta y quinta por parte del papa Martín V. Por el contrario, algunas páginas más adelante, el artículo "Conciliarismo" redactado por Aldo Landi integra la totalidad de los estudios de los años sesenta (de Vooght, Tierney, Fink, Sieben, Black y Alberigo). Frente a la vulgata papalista, anuncia que el *Haec sancta* no es una medida de crisis ni de urgencia: la función de control del decreto sobre el papa está llamado a ser permanente.[61]

---

[59] Philippe LEVILLAIN (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994. Ver s.v. "Conciles œcuméniques", pp. 429-431.

[60] Ibíd., p. 431.

[61] Aldo LANDI, "Conciliarisme", op. cit., p. 436.

Otra empresa editorial, no menos representativa, es la *Histoire générale du christianisme* aparecida en 2010 bajo la dirección de Jean-Robert Armogathe. Walter Brandmüller es convocado para el pasaje consagrado al Concilio de Constanza. Al titular su artículo "Los sobresaltos de la institución eclesiástica", Brandmüller habla del episodio conciliarista de finales de la Edad Media.[62] Recordemos que el doble volumen sobre la *Histoire générale du christianisme* es una empresa comenzada hace ya una veintena de años en PUF. Se presenta como internacional, ya que la mitad de sus contribuidores son extranjeros (treinta y dos de setenta y tres). Se trató de cruzar perspectivas intelectuales e historiográficas diferentes y de descentrarse de las referencias francesas. La empresa, sin embargo, recordémoslo, aún es coordinada por historiadores franceses. Los volúmenes no dudan en abordar los temas controvertidos y en discutirlos. Bajo la égida de Jean-Robert Armogathe, el fundamento de la perspectiva invocada como *leitmotiv* es claro: el cristianismo irriga todas las construcciones sociales, es el modelo de explicación de las sociedades, las culturas y del sistema de pensamiento occidental en sus estructuras conceptuales. Ciertamente, los autores se defienden ya desde la introducción de cualquier intento confesional en su proyecto. Sin embargo, ¿están exentos de una cierta línea de pertenencia, aquella del catolicismo romano con acentos de defensa de un cristianismo ortodoxo? Si nos preguntamos acerca de numerosos capítulos y artículos, no lo hacemos más en el caso de la lectura del artículo de Walter Brandmüller, nombrado cardenal por Benedicto XVI en ese momento.

En efecto, el objetivo de Brandmüller retoma aquí el hilo del relato de la historiografía de los años 1960 apoyado en la *doxa* del Vaticano I acerca de la infalibilidad papal. En cierto sentido, nos encontramos con la reacción de Joseph Gill, símbolo de esta representación: una misma visión del episodio conciliar de "Vienne a Letrán V"[63], la preeminencia de las figuras de Marsilio de Padua y de Guillermo de Ockham en las fuentes de un "proyecto revolucionario de constitución de la Iglesia".[64] A ambos autores condenados, Brandmüller les reasigna la responsabilidad en los orígenes heréticos del movimiento conciliar. A continuación, la idea de que el decreto *Haec sancta* se ha aprobado sin el papa, *sede vacante*, apunta a cuestionar su alcance y validez. "No es [en] Constanza sino en Basilea que se osó presentar la superioridad del concilio sobre el papa como verdad de fe, deponer a Eugenio IV y nombrar un antipapa en la persona del duque Amadeo VIII de Saboya, Félix

---

[62] Walter BRANDMÜLLER, "Les soubresauts de l'institution ecclésiastique", en Jean-Robert ARMOGATHE, Pascal MONTAUBIN, Michel-Yves Perrin (eds.), *Histoire générale du christianisme des origines au XVe siècle*, Paris, PUF, 2010, t. 1, pp. 1339-1356.

[63] Ibíd., p. 1339.

[64] Ibíd., p. 1341.

V",[65] contrariamente a lo hace ya muchos años las discusiones han demostrado: el decreto era una verdad de fe desde Constanza. Juan de Torquemada es abundantemente citado.[66] Siguen los estereotipos: la recuperación triunfal de la monarquía papal; el concilio de Letrán V y la "superación canónica y política del conciliarismo que había removido a la cabeza en el *conciliabulum* antipapal de Pisa en 1510-1511".[67]

Los juicios de valor son numerosos, contrarios a la prosa científica. Se manifiestan tanto los buenos como los malos argumentos. De este modo, "Guillermo Durando el joven, obispo Mende formuló sus ideas de reforma que, a diferencia de aquellas de Marsilio de Padua y de Guillermo de Ockham respetaban totalmente las líneas impuestas de la religión".[68] Además, "contariamente al *Defensor Pacis*, el *De modo generalis concilii celebrandi* fue reeditado en numerosas oportunidades hasta una fecha tan avanzada como el siglo XVII y jugó un papel histórico considerable".[69]

En relación con Wyclif, "abandonó muy rápidamente los senderos de la ortodoxia".[70] La eclesiología cardenalicia, fuente del nuevo voto en Fondi y por lo tanto del Cisma, es calificada de "teoría exclusiva y elitista por no llamarla egoísta que omitía además todo sentido de la dimensión religiosa de la función papal".[71] En lo relativo a la eclesiología del derecho de las corporaciones que ha conducido al conciliarismo, "el impulso dado a esta nueva eclesiología fue un malentendido literalmente grotesco sobre el sentido de la expresión *corpus Christi mysticum* para la Iglesia".[72]

Los errores científicos condicionan pesadamente el asunto. Al desconocer los trabajos de Hélène Millet, el autor —y su traductor francés— habla de "concilio nacional celebrado en París en 1398 en lugar de hablar de la asamblea del clero de Francia".[73] Para Brandmüller, el conciliarismo se trataría de responder a la pregunta "¿quién debería juzgar si un papa era un administrador bueno o malo? Cuando en realidad los canonistas medievales pregun-

---

[65] Ibíd., p. 1354.

[66] Ibíd., p. 1355.

[67] Ibíd.

[68] Ibíd., p. 1342.

[69] Ibíd.

[70] Ibíd., p. 1343.

[71] Ibíd., p. 1345.

[72] Ibíd., p. 1348.

[73] Sobre este asunto ver el artículo de Hélène MILLET, "Du conseil au concile (1395-1408). Recherche sur la nature des assemblées du clergé en France pendant le Grand Schisme d'Occident", *Journal des Savants*, 1985, pp. 137-159, en *L'Église du Grand Schisme*, *1378-1417*, Paris, Picard, 2009, pp. 30-46.

taban: ¿quién debe juzgar a un papa declarado herético o cismático?".[74] Las contradicciones son evidentes, especialmente cuando Brandmüller escribe:

> *Es necesario insistir fuertemente sobre el hecho de que ningún papa verdadero ha sido depuesto en Constanza, ya que no se podía considerar como tal a ninguno de los tres. Gregorio XII que tenía tal vez la mayor legitimidad ha abdicado voluntariamente.*[75]

El *Haec sancta* data del 6 de abril de 1415 y no del 7.[76] Finalmente, la terminología de "conciliábulo" y de "antipapa" ha probado, después de mucho tiempo, su falta de cientificidad histórica. Para concluir sobre Brandmüller, tendemos a manifestar que sus objetivos son más bien teológicos y doctrinales que históricos. De allí la irreductibilidad entre una tradición eclesiástica y la historia de esta Iglesia. Para decirlo de otro modo y siguiendo a Giuseppe Alberigo, entre historia y teología existe un desafío abierto.[77]

La década que comienza en 2010: el retorno a un anclaje político del conciliarismo

Con Cary Nederman se da un retorno de lo político al campo de la historiografía conciliar. El historiador norteamericano, especialista en la historia del pensamiento y las teorías políticas, se confronta con la tesis de larga data de Brian Tierney. Al atribuirle a las teorías conciliares un origen canónico, Tierney había contribuido a volver a las teorías conciliares endógenas a la Iglesia, en oposición a la manipulación ultramontana que consistía en atribuirle al conciliarismo los orígenes de las teorías políticas de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. Ahora bien, mediante un movimiento de retorno pendular, Cary Nederman recupera la idea original de John Figgis, según la cual el movimiento conciliar no era solamente una opción eclesiológica, sino más bien y, sobre todo, una teoría política a raíz de su constitucionalismo. Pensar el conciliarismo en términos de la teoría política fue la tarea de los sucesores de Figgis y sus epígonos, cuyo más célebre representante es Charles McIlwain[78] y su mejor divulgador, George H. Sabine.[79] Lo que Nederman ataca es finalmente el "momento" Tierney, momento de reapropiación endógena por parte de la Iglesia de una forma de constitucionalismo, la teoría

---

[74] Walter BRANDMÜLLER, "Les soubresauts...", op. cit., p. 1348.

[75] Ibíd., p. 1351.

[76] Ibíd., p. 1351.

[77] Giuseppe ALBERIGO, "Histoire et théologie. Un défi ouvert", *Concilium*, 190 (1983), pp. 113-123.

[78] Charles H. MCILWAIN, *Constitutionalism. Ancient and Modern*, Ithaca, 1940.

[79] Georges H. SABINE, *A History of Political Theory* [1937], Nueva York, Henry Holt, 1956.

conciliar. Nederman cuestiona el impacto de la eclesiología medieval en la formación del constitucionalismo moderno. Insiste en restituirle a Gerson, que no fue canonista ni jurista, su anclaje en las tradiciones políticas más características de la Edad Media latina: "Solo negando las fuentes intelectuales del conciliarismo de Gerson es posible atribuirle el constitucionalismo moderno a sus ideas".[80] Incluso los historiadores se podrían haber equivocado al considerar que Gerson era central en el movimiento conciliarista.[81]

En el desplazamiento de Cary Nederman y bajo la égida de Jürgen Miethke, que volvía en 1996 sobre la importancia de Ockham en los conciliaristas,[82] Karl Ubl, medievalista alemán, va un paso más allá en la refutación del continuismo. Denuncia la tesis de un continuismo de las teorías conciliares del siglo XV hasta nuestros días, es decir, toda la historiografía de la contramemoria, en torno a Brian Tierney y Francis Oakley. Mediante el caso de Juan de París, Karl Ubl muestra que los canonistas de los siglos XII y XIII no han contribuido al conciliarismo, al punto que Juan de París tenía una escasa cultura canonística. Según Ubl, para Juan de París, la elaboración del pensamiento conciliar no habría sido más que pura reacción frente al centralismo absolutismo pontificio; reacción y no continuidad. El conciliarismo sería más una ruptura que una filiación. Contra Tierney, Ubl afirma que no había una fuente canonística en el conciliarismo del siglo XV. Fundamentalmente, lo que Karl Ubl busca criticar, ante todo, es la apropiación católica del concepto de origen americano de *constitucionalismo.* Para decirlo de otro modo, refuta el acercamiento realizado por Tierney entre constitucionalismo y conciliarismo: para Tierney, el parecido entre las teorías conciliares y las experiencias constitucionales se debería en parte a la influencia canónica sobre la esfera secular.[83] Refuta igualmente la contrateleología narrada por Oakley sobre la continuidad de las teorías conciliares en continuidad con Tierney. Al apoyarse en su demostración y siguiendo a Cary Nederman, Karl Ubl diferencia bien el conciliarismo y el constitucionalismo para volver a las fuentes de las teorías políticas, por ejemplo, en el caso de Gerson.[84] Contra Tierney discute la "modernidad de los derechos eclesiásticos

---

[80] Cary NEDERMAN, "Conciliarism und Constitutionalism. Jean Gerson and Medieval Political Thought", *History of European Ideas*, 12 (1990), pp. 189-209.

[81] Ibíd., p. 201.

[82] Jürgen MIETHKE, "Konziliarismus-die neue Doktrin einer neuen Kirchenverfassung", en Ivan HLAVACEK y Alexander Patschovsky (eds.), *Reform von Kirche und Reiche zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414-1418) und Basel (1431-1449)*, Constanza, Universitätsverlag Konstanz, 1996, pp. 29-59.

[83] Brian TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory*, op. cit., p. 11, nota 2: "One might indeed argue that the resemblances between the conciliar theories and the constitutional experiments of secular states were due partly to canonistic influence in the secular sphere".

[84] Karl UBL, "Debating the Emergence of an Idea: John of Paris and Conciliarism", en Chris JONES (ed.), *John of Paris: Beyond Royal and Papal Power*, Turnhout, Brepols, 2015,

de la Edad Media". Prefiere un arraigo de las teorías conciliares en la filosofía política medieval, en el sentido que Charles McIlwain, admirador de John Figgis, hablaba de un *medieval constitutionalism*. Para Ubl, la historiografía católica, incluso la antirromana, recuperó el concepto de constitucionalismo para aplicarlo, tal como lo han hecho Francis Oakley o Kenneth Pennington. Ahora bien, el constitucionalismo es difícilmente exportable.

La salida del esquema binario en la década que comienza en 2010: la apuesta por la erudición y la salida del campo de una historiografía católica

Recientemente, la investigación erudita ha hecho la apuesta por un retorno a los textos y a las fuentes para salir de las controversias historiográficas seculares y binarias. Cuatro ejemplos nos ayudarán a demostrarlo: el de Michiel Decaluwé, el de Thomas Prügel, el de Sebastián Provvidente y el de Emilie Rosenblieh.

Luego de haber constatado la ausencia de una edición adecuada y fiable del texto del *Haec sancta*, Michiel Decaluwé, en 2006, propone una nueva edición.[85] En efecto, entre 1960 y 1980, un flujo de publicaciones sobre el Concilio de Constanza y el conciliarismo, así como sobre el *Haec sancta*, demostró que los investigadores habían estado siempre en desacuerdo con la interpretación del decreto sin haberse interrogado jamás acerca del establecimiento filológico serio de una edición del texto. Alberigo, más que nadie, estudió el *Haec sancta*: reconstruyó tres etapas en la redacción del decreto con modificaciones entre el 29 de marzo de 1415 (cuarta sesión) y el 6 de abril de 1415 (quinta sesión). Este presenta el decreto como una medida circunstancial, escrita para una ocasión específica, pero nunca se plantea la pregunta de saber quiénes son sus autores. Cuando Walter Brandmüller y Thomas Morrissey discuten sobre el significado de la cláusula *etiam si papalis existat*, el primero lee en el texto editado en COD, *etiam si papalis existat*, mientras que el segundo lee *etiam si papalis*.[86] Cada uno tiene la convicción de leer un texto auténtico y

pp. 263-306; íd., "McIlwain und Constitutionalism: Ursprung, Wandel, und Bedeutung eines Forschungskonzepts", *Viator*, 42 (2011), pp. 321-342. Ver también Cary NEDERMAN, "Conciliarism und constitutionalism...", op. cit.

[85] Michael DECALUWE, "A new and disputable edition-text of the decree *Haec sancta* of the council of Constance (1415)", *Cristianesimo nella storia*, 32/12 (2006), pp. 417-445; íd., "Three Ways to Read the Constance Decree *Haec sancta* (1415). Francis Zabarella, Jean Gerson and the Traditional Papal View of General Councils", en Gerald CHRISTIANSON, Thomas M. IZBICKI, Christopher M. BELLITTO (eds.), *The Church, the Councils et Reform. The Legacy of the Fifteenth Century*, Washington, The Catholic University of America Press, 2008, pp. 122-139.

[86] Walter BRANDMÜLLER, *Das Konzil von Konstanz*..., op. cit., I, pp. 239-261; Thomas MORRISSEY, "The Decree *Haec sancta* and Cardinal Zabarella: His Role in Its Formulation

correcto. Brandmüller lanza sus invectivas contra Morrissey reprochándole que fuerza el texto. Ahora bien, ambos eruditos se apoyan en una tradición textual diferente y sobre dos ediciones distintas. Michiel Decaluwé recuperó las tradiciones textuales del decreto a partir de los manuscritos e incunables y, finalmente, de las primeras impresiones: von der Hardt, Mansi, Jedin en la edición *Conciliorum Oecomenicorum Decreta* (COD). Ahora bien, este demuestra que la edición de los COD retoma la edición de von der Hardt y no la de Mansi. von der Hardt publicó el texto del manuscrito de Wolfenbüttel, que contenía las actas tal como se habían reeditado en Basilea. Sin embargo, publica también dos manuscritos de Viena, poco fiables según Crowder. En todo caso, hay tres manuscritos diferentes para el decreto. Parecería que von der Hardt se apoyó sobre los dos manuscritos de Viena para establecer una segunda versión del *Haec sancta*, que es retomada en la edición de COD. Dicho de otro modo, el texto de los COD es menos fiable que la primera versión del *Haec sancta*, fundada en el manuscrito de Wolfenbüttel. Filológicamente, el texto es desde ya discutible. Con el objeto de establecer una edición crítica seria, por su parte, Michiel Decaluwé se apoyó en numerosos manuscritos de la Biblioteca Vaticana, todos provenientes del siglo XV. Entre ellos, cuatro contienen el diario de Guillermo Fillastre y tres, el diario de Carretanus, incluido el texto del *Haec sancta.* Decaluwé propone una edición crítica, algo que nadie antes había pensado en hacer, a pesar de la intensidad de la polémica. Nos encontramos en 2006.

Thomas Prügl, al abordar la polémica, también realiza un retorno crítico a las fuentes. En un artículo sustancial de 2011 se apoya en cuatro fuentes para hacer avanzar el *dossier*: Palomar, Jean Mauroux, Jean de Vincelles y Pierre de Versailles.[87] En tanto defensor del papa, Palomar sorprende con su interpretación del decreto *Haec sancta*: este encuentra, en la tradición del desarrollo del derecho canónico, los límites del poder pontificio y, en este sentido, debe ser integrado y recibido, no suprimido. La idea de Thomas Prügl es mostrar que, contrariamente a la interpretación de Brandmüller, entre los partidarios del papa del siglo XV, muchos habían recibido el *Haec sancta* como una medida de urgencia o de necesidad. Para Palomar, como para numerosos papalistas, el *Haec sancta* aportaba un buen criterio en el caso de irresponsabilidad o error del papa. Prügl insiste en demostrar que el *Haec sancta* está en la línea de la tradición. Más bien, en la línea de una eclesiología conservadora, según Palomar, que invierte la posición de Brandmüller.

Jean Mauroux, patriarca de Antioquía, presidente de la nación francesa en el Concilio de Constanza, escribe en 1434 el tratado *De superioritate inter concilium et papam.* Era partidario del papa desde hacía mucho tiempo. Este reconoce, sin embargo, la autoridad del *Haec sancta* como el fundamento y

and Interprétation", *Annuarium historiae conciliorum*, 10 (1978), pp. 145-176.

[87] Thomas PRÜGL, "*Antiquis juribus et dictis sanctorum conformare*...", op. cit., pp. 72-143.

el documento más importante de la eclesiología. En ningún momento pone en discusión la autenticidad y la catolicidad del sínodo de Constanza y de sus decretos.[88] Según este, la lectura conciliarista del decreto era una *opinio communis*. Lo que muestra Thomas Prügl en su reconstitución genealógica de la interpretación del *Haec sancta* hecha por sus contemporáneos es que la ruptura interpretativa tiene lugar luego del gesto de Jean Mauroux con Nicolás Albergati, el vocero de los legados del papa. Este último critica la interpretación de Basilea del *Haec sancta*, es decir, la interpretación conciliarista del decreto. Es la primera vez que el decreto se pone en discusión debido a su interpretación. Para Albergati, es necesario "seguir el decreto según la lectura de los santos y los eruditos". Demanda una interpretación "auténtica". Ahora bien, precisa Prügl, esta lectura tradicional no debería ser la misma que la de Palomar. De allí la problemática señalada por Prügl en la cuestión de la "tradición": ¿en qué medida la reivindicación teológica de la adhesión a la tradición recupera los hechos históricos? Dicho de otro modo: ¿cuál es el lazo entre tradición e historia en el contexto ideológico de los polemista y teóricos?

La metodología de Thomas Prügl va entonces más allá de la de Francis Oakley y de su escuela norteamericana, ya que Prügl recupera los debates contemporáneos para comprender los puntos de ruptura y las líneas de enfrentamiento. Vuelve minuciosamente a las fuentes de la época y exhuma algunas novedades. Jean de Vincelles, abad de Saint-Claude en el Jura, es sucesor del cardenal Albergati. Estuvo presente en Constanza como procurador del abad de Cluny. Sus escritos versan sobre la cuestión de la lucha sobre la presidencia del concilio. Afirma que el *Haec sancta* se eleva contra la prerrogativa "tradicional" de la sede apostólica. Valiéndose de la ambigüedad del decreto, propone orientarlo y encuadrarlo en el sentido de una interpretación restringida, adaptándola "a los derechos antiguos de los santos", *antiquis juribus et dictis sanctorum conformare.* Con ello, intenta reafirmar el primado jurisdiccional del papa puesto en discusión en Basilea. Su punto de vista es fundamentalmente anticonciliarista. Se nutre del gran flujo que se abre en la historiografía pontifical. En la misma línea se encuentra Pierre de Versailles, obispo de Digne, que como joven teólogo había trabajado en la lucha contra las tesis de Jean Petit en Constanza en estrecha colaboración con Jean Gerson. Tal como Jean de Vincelles, Pierre de Versailles intenta hacer del decreto una medida de urgencia legada al contexto de Constanza y, de este modo, suprimirlo de la tradición de la Iglesia. Prügl se ha remontado a las fuentes de la controversia y al momento de las rupturas interpretativas. Para los apologistas, antiguos y modernos, la tradición no es unívoca.

---

[88] "Nam de Constanciensi synodo aut eius decretis, nulla est dubitatio. Synodus illa auctentica est et catholica; decreta eius auctentica sunt et ita clara et intelligibilia ut nulla egeant declaratione".

Sebastián Provvidente, por su parte, apuesta por recontextualizar el decreto *Haec sancta* teniendo en cuenta las prácticas judiciales, procesos y deposiciones, poco considerados hasta el momento.[89] Acerca de la *Notstandstheorie* o teoría de la medida de emergencia, es decir, en oposición a Walter Brandmüller especialmente, Provvidente ve allí una voluntad de armonizar el canon *Prima sedes a nemine judicatur* con la realidad de los hechos históricos. Ve allí un forzamiento hermenéutico que tiende a torcer los hechos históricos para reducirlos a principios canónicos.[90] Ahora bien, este agrega que los partidarios de la *Notstandstheorie* no han reconocido jamás que existía en la Iglesia una línea de pensamiento que afirmaba la necesidad de un proceso público de deposición en los casos de un papa herético: "According to the *Notstandstheorie*, there was no room for a deposition process of a pope as this would go against the principle of *Prima sedes a nemine judicatur*".[91] Sin embargo, esta tradición se origina en la *Summa de Jure Canonico* de Honorio (siglo XIII) y en el *Apparatus Ius Naturale* de Alanus Anglicus que se habían vuelto una referencia clásica sobre el asunto. Precisamente, para Sebastián Provvidente es esta línea procesal la que los padres conciliares eligieron seguir para deponer a Juan XXIII, el papa legítimo que había convocado el concilio y que solo después se había vuelto herético.[92] En su *De auferibilitate papae*, Gerson insiste en decir que un papa herético no es destituido *ipso facto*, según la tesis de Huguccio, sino más bien mediante una disposición humana.[93] La posición es conservadora en la medida en que le permite a la instancia conciliar contrarrestar un caso de debilidad institucional. Ahora bien, ya que el principio de deposición había sido evocado por Ockham en su lucha contra el papa en el siglo XIV, es rechazado por la historiografía católica de la que Brandmüller es un ilustre representante.[94] De este modo, proponer estudiar las prácticas judiciales en relación con los debates eclesiológicos podría permitir comprender mejor cómo los padres conciliares enten-

---

[89] Sebastián PROVVIDENTE, "The synodial practices of the council of Constance (1414-1418): Between symbol and trace", *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors-série 7 (2013). Disponible en: <http://cem.revues.org/12784> [consulta: 4/10/2020].

[90] Ibíd., § 12.

[91] Sebastián PROVVIDENTE, "The *Haec sancta synodus* Decree: Between Theology, Canon Law and History. Judicial Practices and Plenitudo Potestatis", *Temas Medievales*, 20/1 (2012), § 2.

[92] Ibíd., § 13.

[93] Jean GERSON, "De auferibilitate Papae ab ecclesiae", en Palemon Glorieux (ed.): *Jean Gerson. Oeuvres complètes*. Vol. 3. Tournai, Desclée 1960-1963, p. 308:: "Dicamus ergo concludentes probabiliter quod sicut humana electio dat jus et titulum ad papalem dignitatem, si homo sit capax hujus electionis atque dignitatis et si sit viator baptizatus, sic per humanam destitutionem perdit illam praesidentiam et non aliter, eo invito, sive sit haereticus sive schismaticus".

[94] Sebastián PROVVIDENTE, "The synodial practices...", op. cit., § 14.

dían el texto del *Haec sancta* mismo y las teorías conciliares de su tiempo. Para hacer esto era necesario ser especialista del proceso contra Jan Hus y así poder establecer el lazo entre las prácticas judiciales y las concepciones eclesiológicas del momento en los padres del concilio.

Por su parte, Emilie Rosenblieh, especialista en el Concilio de Basilea y de los procedimientos jurisdiccionales de esta época conciliar, vuelve también a las fuentes, al exhumar en especial un manuscrito poco conocido: el París, BnF, lat. 1511.[95] Este manuscrito ha conservado los resúmenes de la audiencia y las pruebas recogidas contra el papa del 26 de julio de 1437 al 17 de octubre de 1438. Este manuscrito permite comprender cómo el Concilio de Basilea instruye el segundo proceso contra el papa Eugenio IV, a partir de julio de 1437. Preocupado por afirmar su primado jurisdiccional sobre el papado, el Concilio elaboró una concepción nueva de la herejía papal fundada en la violación de los cánones de los decretos conciliares. El papa, sobre la base de las declaraciones de veintinueve testigos y una serie de pruebas, fue acusado de infringir los cánones antiguos, especialmente los del Concilio de Calcedonia, cuya sacralidad había sido admitida desde hacía mucho tiempo, y, sobre todo, los de Constanza, entre los que el *Haec sancta* estaba en primer lugar. Fue declarado "violador asiduo y desdeñador de los sagrados cánones sinodales".[96] A partir de esta historia se entiende más que nunca que el decreto *Haec sancta* es un asunto eclesiológico: la institución basilense actualizaba la autoridad conciliar tal como el decreto la entendía. Al encarnar la autoridad sagrada de la asamblea, el Concilio de Basilea justificaba el primado reivindicado en lo más alto de la jerarquía eclesiástica.[97] Implementaba el *Haec sancta* deponiendo un papa que se le oponía. ¿Cómo imaginarse en estas condiciones la recepción del Concilio de Basilea por parte de un papado victorioso en los siglos posteriores y fácilmente olvidadizo del episodio?

Conclusiones

Acerca del conciliarismo, Paul de Vooght escribía en 1960 esta frase desestabilizadora: "Podría darse que esta inmensa discusión no ha servido para gran cosa". Y agregaba: "Habiendo completado su camino, la aventura conci-

---

[95] Emilie ROSENBLIEH, "La violation des décrets conciliaires ou l'hérésie du pape: le procès d'Eugène IV (1431-1447) au concile de Bâle d'après le manuscrit latin 1511 de la Bibliothèque nationale de France", *Revue belge de philologie et d'histoire*, 86/3-4 (2009), pp. 245-268.

[96] Decreto *Prospexit Dominus*, ed. AC t. 29, col. 180: "Violatorem assiduum atque contemporem sacrorum canonum synodalium..."

[97] Emilie ROSENBLIEH, "L'Esprit saint ou la légitimation de l'autorité conciliaire: le procès du pape Eugène IV au concile de Bâle (1431-1439)", en Guillaume CUCHET y Charles MÉRIAUX (dirs.), *La dramatique conciliaire de l'Antiquité à Vatican II*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2019.

liarista dejó a la doctrina católica en el punto donde [la] había encontrado al nacer".[98] Estaríamos tentados, en efecto, de decir, todavía en la actualidad, después de vastas investigaciones: "De esto se trataba todo esto". Sin embargo, el alcance del objeto "conciliarismo" parecería ser mucho más profundo. De manera fundamental, es en tanto modalidad del constitucionalismo —una especie dentro del género— que ha producido en la Iglesia y en la eclesiología un pensamiento de los límites. En este sentido, el conciliarismo fue, en la historia del pensamiento político de la Iglesia, la herramienta intelectual indispensable mediante la cual se forjó el constitucionalismo. El debate para saber cómo se articulan ambos, conciliarismo y constitucionalismo, sigue en curso.

[98] Paul DE VOOGHT, "Le conciliarisme à Constance et à Bâle", en *Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Chevetogne, Cerf, 1969, pp. 143-181, respectivamente en pp. 178 y 179.

EL ESTABLECIMIENTO DE UN ORDEN ECLESIOLÓGICO JERÁRQUICO EN LA EUROPA CAROLINGIA: ¿UN CAMINO LATERAL PARA LA SOLUCIÓN DEL PROBLEMA AGUSTINO DE LA PREDESTINACIÓN?

Alfonso M. Hernández Rodríguez
CONICET-UNIPE

La doctrina de la predestinación, como fue pensada por san Agustín en sus últimos escritos, podía tener consecuencias de orden práctico para la organización de la Iglesia, que se había construido alrededor del fuerte liderazgo de los obispos de la Antigüedad Tardía y de la Alta Edad Media. Efectivamente, una doctrina estricta de la predestinación podía conducir a los fieles a relativizar la necesidad de una Iglesia institucional. Además, el desarrollo de esta doctrina se sustentaba en el texto bíblico y era también una posible conclusión lógica del desarrollo de la doctrina agustina de la gracia.[1] El problema de fondo era —o es— una de las grandes preguntas del cristianismo, ¿quién se salva? Se trata de un problema teológico (soteriológico) con consecuencias eclesiológicas evidentes.

El estudio moderno del problema, desde sus fundamentos bíblicos hasta las discusiones modernas, tiene una larga tradición académica.[2] Me voy a limitar a hacer un muy breve repaso a la forma en que se desarrolló el pensamiento cristiano acerca de la predestinación desde su origen en las Sagradas Escrituras hasta el período carolingio. Este límite temporal no es arbitrario, sino que tiene un sentido. En efecto, en el siglo IX tuvo lugar la controversia

[1] La interpretación de las ideas de Agustín acerca de la predestinación y del libre albedrío motivó numerosas controversias, ver John RIST, "Augustine on Free Will and Predestination", *Journal of Theological Studies*, 20 (1969), pp. 420-7; para el contexto concreto de producción de las ideas de Agustín acerca de la predestinación, ver James WETZEL, "Predestination, Pelagianism and Foreknowledge", en Eleonore STUMP y Norman KRETZMANN (eds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 49-58.

[2] Para una presentación del asunto y bibliografía básica ver Matthew LEVERING, *Predestination Biblical and Theological Paths*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

acerca de la doble predestinación, desatada por Godescalco de Orbais, cuyas raíces eran profundamente agustinas.[3]

La base bíblica de la cuestión es innegable. El Nuevo Testamento continúa y desarrolla el tema de la elección que aparece en el Antiguo Testamento y enseña una doctrina de la predestinación. Muchos de los versículos neotestamentarios más importantes pertenecen a las epístolas paulinas, pero también hay versículos en los evangelios que interesan en esta cuestión.[4] En estos fragmentos escriturarios se produce, también, la tensión entre salvación, predestinación y libertad humana.

San Agustín —de más está decirlo— fue fundamental en la elaboración de una doctrina de la predestinación, dado que, en un principio, sostuvo el libre albedrío en sus textos antimaniqueos para luego oponerse a aquel en sus textos antipelagianos[5] y, también, como consecuencia del desarrollo de la doctrina de la gracia. Su pensamiento acerca de esta cuestión consta de cuatro puntos principales:[6] todos los hombres están condenados por el pecado de Adán; solo un pequeño número se salva por gracia de Jesús; los salvados lo son por una elección divina gratuita y carecen de mérito; el resto está fuera de la salvación por razones que solo Dios conoce. Hay que señalar que, con esta postura, el mismo san Agustín contradice las ideas que, acerca de la gracia y del libre arbitrio, había formulado años antes durante su lucha contra los maniqueos. El padre de la Iglesia sostiene así la ilimitada autoridad y poder de Dios, pero, también, hace responsable al hombre de todo el mal sobre la tierra, ya que está corrompido por el pecado original. La clave de la teoría agustiniana es el secreto de la predestinación —como lo llama Peter von Moos—, la imposibilidad de conocer quién se salva y quién no. Para el obispo de Hipona es imposible develar ese misterio, lo que deja un espacio para la esperanza, pero en la propia ignorancia del individuo respecto de su destino. Esta es también la causa de la mezcla inextricable de los elegidos con los condenados en la Tierra, donde no se puede distinguir a los ciudadanos de

---

[3] Hay un renovado interés en este problema: en 2017 se publicaron dos trabajos acerca de este, Warren PEZÉ, *Le virus de l'erreur. La controverse carolingienne sur la double prédestination: essai d'histoire sociale*, Turnhout, Brepols, 2017 y Matthew Brian GILLS, *Heresy and Dissent in the Carolingian Empire. The Case of Gottschalk of Orbais*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

[4] En las Sagradas Escrituras hay versículos que pueden ser interpretados tanto a favor del predestinacionismo como del libre albedrío, ver por ejemplo, John COWBURN, *Free Will, Predestination and Determinism*, Milwaukee, Marquette University Press, 2008, pp. 79-86; Matthew Levering, *Predestination Biblical and Theological Paths*, op. cit., pp. 13-35.

[5] La idea de la existencia de un movimiento pelagiano o semipelagiano coherente ha sido dejado de lado por la crítica moderna, ver Gerald BONNER, "Augustine and Pelagianism", *Augustinian Studies*, 23 (1992), 33-51; e ídem, 24 (1993), 27-47.

[6] Aimé SOLIGNAC, "Les excès de l'*intellectus fidei* dans la doctrine d'Augustin de la grâce", *Nouvelle Revue théologique*, 110 (1988), pp. 825-849.

la Ciudad de Dios, que serán finalmente separados después del Juicio Final, cuando se manifiesten los destinos individuales y colectivos. San Agustín no dedicó su doctrina de la predestinación a la gran masa de los fieles, consciente de los peligros prácticos y eclesiológicos de esta. De hecho, en sus obras pastorales insiste en la universalidad de la salvación y no en el pequeño número de los elegidos.[7] Aunque la doctrina de la gracia de Agustín habrá de ser adoptada oficialmente por la Iglesia latina en el Segundo Concilio de Orange (529), no sucederá lo mismo con la predestinación. Esto no significa que el asunto esté terminado, sus ideas acerca de la predestinación seguirán circulando y los escritos de Boecio colaborarán en su aceptación y difusión.[8]

A pesar de que el tema de la predestinación en el período carolingio ha sido de objeto de estudio de numerosos eruditos modernos,[9] creo que hay una serie de problemas importantes a resolver. La cuestión se ha investigado mediante un *corpus* de textos y autores limitado y definido en los manuales de historia de la filosofía o de la teología medieval.[10] Para la Alta Edad Media (específicamente, para el período carolingio), los autores cuyos textos se utilizan más habitualmente como fuentes son Godescalco de Orbais[11], Escoto Eriúgena[12] e Hincmaro de Reims.[13] El problema desaparece prácticamente

---

[7] Peter VON MOOS, "Le secret de la prédestination", en A. PARAVICINI BAGLIANI y F. SANTI (eds.), *Il segreto nel medioevo. Potere, scienza e cultura* (Micrologus XIII), Florencia. Disponible en: <http://centri.univr.it/RM/biblioteca/scaffale> [consulta: 16/9/2020].

[8] Matthew LEVERING, *Predestination Biblical and Theological Paths*, op. cit., pp. 54-59.

[9] Gangolf SCHRIMPF, "Hraban und der Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts", in Raymund KOTTJE y Harald ZIMMERMANN (eds.), *Hrabanus Maurus: Lehrer, Abt und Bischof*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1982, pp. 145-53; Gangolf SCHRIMPF, "Die ethischen Implikationen der Auseinandersetzung zwischen Hraban und Gottschalk um die Prädestinationslehre", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 68 (1986), pp. 153-173. Gangolf SCHRIMPF, "Der Beitrag des Johannes Scottus Eriugena zum Prädestinationsstreit", en Heinrich LÖWE (ed.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 819-65; Dennis Eric NINEHAM, "Gottschalk of Orbais: Reactionary or Precursor of the Reformation?", *Journal of Ecclesiastical History*, 40 (1989), pp. 1-18; Robert CROUSE, "Predestination, Human Freedom and Augustinian Theology of History in Eriugena's De Divina Praedestinatione", en James MCEVOY y Michael DUNNE (eds.), *History and Eschatology in John Scot Eriugena and his Time*, Leuven, Leuven University Press, 2002, pp. 303-11; Warren PEZE, *Le virus de l'erreur...*, op. cit.; Matthew Brian GILLS, *Heresy and Dissent...*, op. cit.

[10] Esto ha sido corregido en buena medida por Warren PEZÉ en su reciente libro, *Le virus de l'erreur...*, op. cit.

[11] GODESCALCO DE ORBAIS, *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalco d'Orbais*, en D. C. LAMBOT (ed.), *Spicilegium sacrum Lovaniense: Études et documents*, 20, Lovaina, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1945.

[12] John ERIUGENA, *De divina praedestinatione liber*, en Goulven MADEC (ed.), *CCCM* 50, Turnhout, Brepols, 1978.

[13] HINCMAR OF REIMS, *Liber de praedestinatione*, en Jacques SIRMOND (ed.), *Hincmari archiepiscopi Remensis opera*, Paris, 1645, vol. I, pp. 1-410, reimpreso: PL 125, 65-474.

de la discusión erudita moderna entre el siglo X y la escolástica. En definitiva, la predestinación parece ser un tema de preocupación en la patrística, puntualmente en el Renacimiento carolingio, y luego vuelve a aparecer a partir de la escolástica y continúa durante la Reforma, la Contrarreforma y el Jansenismo.[14] La lectura de la historiografía puede llevar a pensar que el *affaire* Godescalco en el siglo IX fue un hecho aislado. En realidad, la cuestión de la predestinación era un problema mucho más generalizado durante la patrística y la Alta Edad Media. Solo para mencionar algunos ejemplos, podemos citar a Isidoro, quien propone la doble predestinación como más tarde lo hará Godescalco:

> *Gemina est praedestinatio sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem. Vtraque divino agitur iudicio, ut semper electos superna et interiora sequi faciat, semperque reprobos ut infima et exteriora delectentur deserendo permittat*.[15]

A Beda el Venerable:

> *Quod item Lot, facultate ab angelis data, nullum de civibus perfidis, ne de suis quidem cognatis sive amicis, tametsi multum conatus, potuit ad salutem revocare, significat quia nullius labor hominis ad numerum praedestinatorum, qui ante constitutionem mundi electi sunt a Domino, vel unam possit animam adiicere: Novit enim Dominus qui sunt eius*.[16]

O a Rábano Mauro:

> *De tribus ergo millibus non remanserunt cum Iuda, nisi tantummodo octingenti viri; quia reprobis ab Ecclesiae societatibus defluentibus, soli electi, qui praedestinati sunt ad aeternam beatitudinem percipiendam, in stabilitate sanae fidei permanebunt, etc.*[17]

También, parece haber sido la creencia en la predestinación una idea extendida en la Alta Edad Media. Esta afirmación se basa en el estudio de las hagiografías compuestas entre los siglos VIII y IX, que presentan la santidad como una virtud heredada y predestinada por Dios, donde el santo es un ser excepcional permanentemente investido de la gracia, que no puede imitarse.[18]

---

[14] John COWBURN, *Free Will...*, op. cit., pp. 86-112.

[15] ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiae*, II, 6, 1, en Pierre CAZIER (ed.), *CCSL* 111, Brepols, 1998, p. 103.

[16] BEDA, *Hexaemeron*, PL 91, 0175C.

[17] RABANUS MAURUS, *Commentaria in libros Machabaeorum*, PL 109, 1180A.

[18] André VAUCHEZ, *La espiritualidad del Occidente medieval*, Madrid, Cátedra, 1985, pp. 29-31.

Las consecuencias políticas del concepto de elección y predestinación de una persona en particular o de una dinastía o, incluso, de un pueblo es también un tema que se presenta desde fines del siglo VIII y ha sido esbozado por Mary Garrison, aunque necesita de un estudio más amplio. En principio, también se puede señalar que estaba implícito en buena parte de la liturgia relacionada con el acceso al poder de los reyes.[19] Es interesante señalar también que es precisamente en esta época cuando toma gran importancia el bautismo infantil y, en consecuencia, el problema presentado por el ingreso en la fe a través de otros, como producto de un pacto que une al niño con su madrina y padrino.[20]

En ese entorno cultural altomedieval y en el contexto de la dinámica que toman las letras a partir del impulso que le da Carlomagno,[21] se produce la controversia carolingia acerca de la predestinación con los tres principales actores citados por la crítica moderna, que ya he mencionado: Godescalco de Orbais, Escoto Eriúgena e Hincmaro de Reims. La posición de Godescalco es agustina y es parte de la historia del problema teológico y filosófico que presenta la libertad humana para el cristianismo.[22]

Godescalco desarrolló sus ideas acerca de la gracia y la predestinación a principios de 830. Los escritos de Godescalco, así como su predicación, no pasaron inadvertidas para sus contemporáneos y levantaron en su contra una importante oposición que condujo a la condenación de sus ideas. Los principales opositores de las ideas de Godescalco fueron Rábano Mauro e Hincmaro de Reims, puesto que estas, aunque se apoyaban en citas de san Agustín, no dejaban espacio a los hombres para influir en su propia condenación ni salvación y la jerarquía eclesiástica de la época temía las consecuencias prácticas de esa doctrina, que podía socavar las bases de la Iglesia, porque esta carecería de poder de mediación y, por lo tanto, dejaría de ser necesaria en cuanto institución salvífica.[23] Incluso, llevada a sus últimas consecuencias,

---

[19] Mary GARRISON, "The Franks as the New Israel? Education for an Identity from Pippin to Charlemagne", en Ytzhak HEN y Matthew INNES (eds.), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 114-161.

[20] Peter CRAMER, *Baptism and Change in the Early Middle Ages, c.200-c.1150*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 131-136.

[21] Para una introducción a la cultura carolingia, Giles BROWN, "The Carolingian Renaissance", en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 1-51; o los estudios reunidos en Richard E. SULLIVAN (ed.), *The Gentle Voices of Teachers. Aspects of Learning in the Carolingian Age*, Columbus, Ohio State University Press, 1995.

[22] Peter VON MOOS, "Le secret...", op. cit.

[23] Las consecuencias eclesiológicas y políticas de las ideas de Godescalco han sido estudiadas por Matthew Brian GILLS, *Heresy and Dissent*..., op. cit.; ver también Warren PEZÉ, *Le virus de l'erreur*..., op. cit., pp. 215-299. Este último relaciona las reacciones laicas de la controversia con el control, también laico, de propiedades eclesiásticas.

la doctrina de la doble predestinación de Godescalco convertía a Dios en el responsable de la maldad de los hombres.[24] Además, las objeciones de ambos eclesiásticos carolingios no fueron concluyentes y menos aún la intervención de Escoto Eriúgena, cuyo libro *De praedestinatione* fue peor recibido que los escritos de Godescalco.[25] Sin embargo, Godescalco no estaba solo en sus opiniones y recibió apoyo abierto, en algunos casos, o silencioso, más habitualmente, por parte de sectores del clero carolingio.[26]

Pero, a mi entender, el *affaire* Godescalco no es más que la punta del iceberg. La predestinación o el libre albedrío son fundamentales en toda discusión acerca de la salvación del alma de los fieles, cuyo problema de fondo son las preguntas siguientes: ¿quién se salva? y ¿cómo? En un universo teológico como el altomedieval, en el que había una fuerte inclinación al predestinacionismo, las consecuencias pastorales y, por extensión, eclesiológicas de esa posición no podían ignorarse.[27] A esto se sumaba otro problema (para nosotros que las estudiamos) de las eclesiologías altomedievales: eran, ante todo, imágenes de Iglesia —como señaló, ya hace muchos años, Yves Congar— y no representaban discursos sistemáticos acerca del orden eclesiástico.[28] La pregunta, que nos hacemos en el presente trabajo, es ¿de qué manera el problema de la predestinación influyó sobre las eclesiologías medievales? O, presentada de otra manera, ¿implica el establecimiento de una Iglesia construida sobre fundamentos eclesiológicos profundamente jerarquizados la superación —aparente, por lo menos— de las contradicciones propias de la predestinación?

Ya he explorado esta cuestión en un pensador carolingio particular: Haimón de Auxerre en el *Comentario a Oseas*, uno de sus textos. Presentaré un breve resumen de mis conclusiones a partir de fragmentos centrales del

---

[24] Gangolf SCHRIMPF, "Die ethischen Implikationen...", op. cit., pp. 153-173.

[25] Carlos STEEL, "*Nobis ratio sequenda est:* réflexions sur le rationalisme de Jean Scot Érigène", en W. LOURDAUX y D. VERHELST (eds.), *Benedictine Culture 750-1050*, Lovaina, Leuven University Press, 1983, pp. 175-176; Franz BRUNHÖLZL, *Histoire de la littérature latine du moyen âge*, Paris, Brepols, 1991, p. 181.

[26] Como lo señala en su libro Matthew Brian GILLS, *Heresy and Dissent*..., op. cit.; Warren Pezé tiene una posición similar a la de Gills, pero explica más profundamente el problema subyacente de la participación del clero bajo en el entorno de Godescalco, ver Warren PEZÉ, *Le virus de l'erreur*..., op. cit., pp. 303-367.

[27] El problema de la salvación del alma, en el contexto carolingio de la controversia sobre la predestinación, ha sido recientemente estudiado por Warren PEZÉ, *Le virus de l'erreur*..., op. cit., pp. 276-289.

[28] Yves CONGAR, *L'ecclésiologie du Haut Moyen Age*, Paris, Cerf, 1968.

texto.[29] El comentario a Os V, 2 nos informa más acerca de la predestinación en el pensamiento de Haimón.[30]

> *...los elegidos, que nada buscan en el tiempo presente, ni [tampoco] el favor humano, sino la alabanza de Dios, investigan qué actos buenos llevar a cabo, hacen ascender sus víctimas a los cielos (*superiora*). También hay muchos que, luego de las lágrimas y de la penitencia de los pecados, vuelven a los pecados antes perpetrados. Estos, ciertamente envían a lo profundo la penitencia, que habían realizado por sus anteriores pecados, porque llevan a cabo peores*.[31]

---

[29] Alfonso HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, "Predestinación, salvación y penitencia en la exégesis bíblica carolingia. El caso de Haimón de Auxerre y su comentario *a Oseas* (c. 850)", *Studi Medievali*, 55 (2014), 593-625. Lobrichon también considera que el pensamiento de Haimón es profundamente predestinacionista, ver Guy LOBRICHON, "L'ordre de ce temps et les désordres de la fin. Apocalypse et société du IXe à la fin du XIe", en Guy LOBRICHON, *La Bible au Moyen Âge, Les médiévistes français 3*, Paris, Picard, 2003, p. 137. Shimahara, por lo contrario, no encuentra rastros de predestinacionismo en Haimón, ver Sumi SHIMAHARA, *Haymon d'Auxerre, exégète carolingien*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 312.

[30] El texto de *a los profetas menores*, incluido *a Oseas*, que aparece en la *Patrologia Latina* de Migne, t. 117, cols. 11-294, es la reedición de la *editio princeps* realizada por Eucharius Cervicornus en Colonia en 1529. Sin embargo, los fragmentos presentados en este trabajo provienen de mi propia colación de casi todos los manuscritos que se conocen del *Comentario a Oseas* de Haimón*:* Albi, Bibliothèque municipale 31, ff. 1^{r}-41^{v} (s. IX); Auxerre, Bibliothèque municipale 49, ff. 19^{va}-33^{vb} (s. XIII); Barcelona, Archivo capitular 64, ff. 168^{rb}-192^{vb} (s. XI-XII); Berlín, Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz, Theol. Fol. 725 (Phillipps 413), ff. 53^{v}-114^{v} (s. XI antes de 1058); Gent, Rijksuniversiteit 254, ff. 1^{v}-52^{v} (s. X); Grenoble, Bibliothèque municipale 216(237), ff. 1^{ra}-24^{rb} (s. XIII); Grenoble, Bibliothèque municipale 310 (238), ff. 1^{ra}-17^{ra} (s. XIII); Krakow (Berlin, Lat. Qu. 667 [Görres 3]), ff. 1^{r}-34^{r}. Trier, St. Maximini (s. X-XI); Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum 24327, ff. 1^{ra}-24^{rb} (s. XIII); Stadtbibliothek Nürnberg, V.26. ff 2^{ra}-25^{rb} (1446); Paris, Bibliothèque national de France lat. 3000, ff. 1^{r}-24^{v} (s. XII); Paris, Bibliothèque national de France lat. 15313, ff. 1^{va}-14^{va} (s. XII); Stuttgart, Landesbibliothek Cod. Theol. Fol. 226, ff. 1^{r}-57^{v} (s. XII); Turín, Biblioteca Nazionale 531 (D.V.17), ff. 252^{v}-288^{v} (s. XII): Trier, Priesterseminar 39, ff. 1^{va}-60^{rb} (s. XIII); Troyes, Bibliothèque municipale 42, ff. 1^{ra}-14^{ra} (s. XII); Vaticano, Biblioteca Apostolica lat. 647, ff. 1^{ra}-37^{va} (s. XII 4/4).

[31] *ET VICTIMAS DECLINASTIS IN PROFUNDUM. Victime in profundum declinantur, que demonibus offeruntur. Populus duarum tribuum victimas, quas Deo omnipotenti offerebat, superius, id est, ad celos ascendere faciebat. Israel vero, quoniam idolis sua imolabat sacrificia, descendere ea faciebat in profundum, hoc est, in infernum. Moraliter victime Domini sunt: laudes credentium, penitentia peccatorum, lacrime orationum, de quibus scriptum est: Sacrificium Deo spiritus contribulatus. Sed sunt nonnulli, qui idcirco se in prece ac lamentis afficiunt, ut aut terrena commoda adquirant aut ut hominibus sancti esse videantur. Hii profecto suas victimas in profundum declinant, quia ea, que in imo sunt, querunt. Electi autem, qui in presenti tempore nichil querunt, nec humanum favorem, sed Dei laudem de bonis, que agunt, requirunt, ad superiora suas victimas ascendere faciunt. Sunt etiam nonnulli, qui post lacrimas et penitentiam peccatorum, ad iam perpetrata redeunt peccata. Hii, nimirum penitentiam, quam de pristinis exercuerant peccatis, in profundum declinant, quia peiores efficiuntur.*

Este fragmento del texto de Haimón es importante porque introduce un tema que es fundamental en el funcionamiento de la predestinación y la elección en su teología: la penitencia. En principio, se debe tener en cuenta la tradicional afirmación de que los elegidos no se preocupan por los bienes y honores temporales, esta es la actitud propia de los no elegidos. De esta forma, Haimón señala su predilección por un modelo de cristianismo ascético, centrado en la penitencia. En efecto, la penitencia es camino de esperanza en el comentario a Os V, 3:

> *Y el sentido es: yo creé a los reyes, yo también fundé a los pueblos sujetos a los reyes. Entonces como todas las criaturas son mías observo siempre todos sus actos, no desesperen, sino hagan penitencia y los recibiré.*[32]

Este fragmento debe leerse dentro de una teología centrada en la predestinación como la de Haimón. La desesperanza y el fatalismo pueden ser consecuencias directas de una prédica basada en una dualidad que considera a una parte de la humanidad destinada a la salvación y otra a la condenación. La pregunta latente es: ¿quién pertenece al grupo de los salvos? Como ya hemos señalado, en principio esta pregunta no puede responderse, el nombre y el número de los elegidos son un secreto guardado por Dios. Sin embargo, Haimón propone los actos de penitencia como camino de superación de la desesperanza.

Por el contrario, en el comentario a Os V, 4 afirma:

> *NO ENTREGARON SUS PENSAMIENTOS, DE MODO DE DIRIGIRSE HACIA el señor SU DIOS, evidentemente para que hagan penitencia de sus malos pensamientos, no ejecuten la mala obra, que meditaron y vuelve [a explicar] la causa diciendo: PORQUE HAY UN ESPÍRITU DE FORNICACIÓN, o sea, el diablo, EN MEDIO DE ELLOS Y NO RECONOCIERON AL SEÑOR, o sea, no comprendieron de qué modo rendirle culto y adorarlo con digna veneración. Porque en efecto el diablo habitaba en sus corazones, el mismo los había cegado, para que no pudieran volver a la verdadera luz, de modo de reconocer a Dios, o sea, comprendieran que solo a él se debe rendir culto. Así pues también se dice de los hijos de Elí: en otro tiempo los hijos de Elí, hijo de Belial, no reconocían al Señor (I Sam II, 12). El Señor conoce también a los príncipes de los dogmas perversos, o sea, a los herejes y al pueblo sujeto [a ellos], porque el observar todas sus obras y los pensamientos ocultos y nada tienen ellos que puedan esconderle. También a causa de la malvada enseñanza de ellos sus súbditos fueron contaminados, no entregaron sus pensamientos, para hacer penitencia y*

[32] *Et est sensus: ego creavi reges, ego etiam condidi populos regibus subiectos. Quia ergo mea sunt creatura et omnia eorum semper intueor opera, non desperent, sed penitentiam agant et suscipiam eos.*

volver a Dios, porque fueron seducidos por un espíritu de fornicación, que reside en medio de ellos y por eso no reconocen al Señor.[33]

Este fragmento es la contracara del anterior, de la misma forma que la penitencia es señal de esperanza, la incapacidad para realizarla es claro signo de pertenencia a las huestes del demonio.

Hay, en efecto, predestinación en Haimón. Para él, algunos se salvarán y otros no. Hay elegidos y para otros está reservado el infierno. Pero lo que señala al elegido como tal no es solo su condición de bautizado, menos aún su capacidad de escapar del pecado. El elegido no es un puro. Aquello que distingue al elegido es su capacidad de realizar penitencia por sus pecados[34]. El elegido puede caer, pero a través del ejercicio de la penitencia se sabe elegido. Sin embargo, hay un lugar específico y privilegiado para vivir una vida de penitente: el monasterio.

Afirma Haimón en el comentario a Os II, 7:

Así suele suceder casi siempre a esos que fueron puestos en el siglo, que deseen riquezas y honores del mundo, pero como no puedan alcanzarlas, antes sufren diversas tribulaciones, de modo que quieran, no quieran, abandonen el siglo y abandonadas las preocupaciones temporales, que de ninguna manera vale la pena alcanzar, confluyan hacia un monasterio. Y los que antes se entristecían, porque no tenían todas las cosas que deseaban, se alegran contentos con el alimento y el vestido, de acuerdo a lo del apóstol

---

[33] *NON DABUNT COGITATIONES SUAS, UT CONVERTANTUR AD DEUM SUUM, QUIA SPIRITUS FORNICATIONUM IN MEDIO EORUM ET DOMINUM NON COGNOVERUNT. Licet se eruditorem eorum Dominus misericorditer superius dixerit, tamen intentionem cordis illorum cognoscens, subiungit. Non dabunt cogitationes suas, ut convertantur ad Dominum Deum suum, ut scilicet penitentiam agant de malis cogitationibus, ne perficiant opus malum, quod cogitaverunt et reddit causam, inquiens: QUIA SPIRITUS FORNICATIONUM, id est, diabolus, IN MEDIO EORUM ET DOMINUM NON COGNOVERUNT, id est, non intellexerunt, ut eum colerent et digna veneratione adorarent. Quia ergo diabolus in eorum cordibus habitabat, ipse eos excecaverat, ne ad verum lumen possent redire, ut Deum cognoscerent, id est, intellegerent eum Dominum esse colendum. Sic enim dicitur et de filiis Eli: porro filii Eli, filii Belial, non cognoscebant Dominum. Principes quoque dogmatum perversorum, id est, hereticos et populum subiectum scit Dominus, quia omnia eorum opera et ipsas cogitationes ocultas considerat nichilque est apud illos quod eum possit latere.*

[34] Allen J. FRANTZEN, "The Significance of the Frankish Penitentials", *Journal of Ecclesiastical History*, 30 (1979), 409-421. Para confesión y penitencia privada en el período carolingio, ver David BACHRACH, "Confession in the *Regnum Francorum* (742-900): The Sources Revisited", *Journal of Ecclesiastical History*, 54 (2003), 3-22; Mayke DE JONG, "Power and Humility in Carolingian Society: The Public Penance of Louis the Pious", *Early Medieval Europe*, 1 (1992), 29-52; Mayke DE JONG, *The Penitential State, Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; Rob MEENS, "Remedies for Sins", en Thomas F. X. NOBLE y Julia M. H. SMITH (eds.), *The Cambridge History of Christianity c. 600-c. 1100*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 409-415.

y con servir a Dios en la pobreza, ellos que antes servían al mundo y a sus deseos.[35]

Haimón propone un modelo en el que los elegidos por excelencia son los monjes. Su vida dedicada a la penitencia los señala como tales. De allí que deben también ser guías del resto de la Iglesia.[36] En todo caso, lo que es muy interesante en el pensamiento de Haimón es la posibilidad de romper el velo del secreto de la salvación, uno de los pilares del problema. Su propuesta hace visible en este mundo al predestinado para la salvación.

También, Haimón es el ejemplo que más he estudiado personalmente y es poco conocido en general. Mucho más recordada es la imagen de la Iglesia dominada por el emperador. Se trataba de un modelo mucho más cercano al bizantino, propio de fines del siglo VIII y principios del IX, tiempos de Carlomagno y Luis el Piadoso, y que sobrevivirá en el Sacro Imperio,[37] antes que un modelo de Iglesia dirigida por la autoridad moral de monjes profetas en permanente penitencia (que se expresará, concretamente, en las grandes reformas monásticas de los siglos X y XI).[38] Pero podríamos citar otras imágenes de Iglesia sobre las que se ha escrito mucho. Pensemos en modelos muchos más episcopalistas como el de Jonás de Orléans[39] o incluso

---

[35] *Sic plerumque solet accidere his, qui in seculo positi, divitias et honores appetunt mundi, sed ne ad has possint pervenire, diversis adeo aguntur tribulationibus, ut velint, nolint. Seculum relinquant et postpositis curis temporalibus, quas adipisci nequaquam ad libitum suum valent in monasterium confugiant. Et qui prius contristabantur, quod non omnia, que vellent, habebant, gaudent contenti esse cibo et vestimento secundum apostolum et Deo in paupertate servire, qui ante mundo et concupiscentiis suis serviebant.*

[36] Para una introducción al monacato carolingio, ver Mayke DE JONG, "Carolingian Monasticism: The Power of Prayer", en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *The New Cambridge Medieval History*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 622-653.

[37] Ver Janet L. NELSON, "Kingship and Empire in the Carolingian World", en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 52-87.

[38] El gran ejemplo es, por supuesto, la reforma cluniacense que, no casualmente, se especializó en la liturgia por los difuntos. Para una mirada actualizada sobre esta reforma, ver Didier MÉHU, *Paix et communautés autour de l'Abbaye de Cluny*, 2ª ed., Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2010; Odon HUREL y Denyse RICH, *Cluny. De l'abbaye à l'ordre clunisien Xe-XVIIIe siècle*, Paris, Armand Colin, 2010; Neil STRATFORD (ed.), *Cluny, onze siècles de rayonnement*, Paris, Éditions du Patrimoine Centre des Monuments Nationaux, 2010.

[39] Ver Steffen PATZOLD, "Redéfinir l'office épiscopal: les évêques francs face à la crise des années 820-830", en François BOUGARD, Laurent FELLER y Régine LE JAN (eds.), *Les élites au Haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 337-359; Geneviève BÜHRER-THIERRY, "Épiscopat et royauté dans le monde carolingien", en Wojciech FALKOWSKI e Yves SASSIER (eds.), *Le monde carolingien: Bilan, perspectives, champs de recherches*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 143-156. Ver también la introducción de Dubreucq a su edición en *Sources Chrétiennes* del *De institutione regia* de Jonás, Alain DUBREUCQ, *Jonas d'Orléans: Le métier de roi*, Paris, Cerf, 1995.

arzobispales como el de Hincmaro de Reims[40], ambos también del siglo IX. Podríamos también preguntarnos por la función de la predestinación en esos modelos de Iglesia.

Conclusiones

La predestinación es un problema importante de la teología cristiana, cuyos orígenes se pueden rastrear en el texto bíblico mismo. Se trataría, además, de una parte de las creencias habituales de los hombres de letras de la Alta Edad Media, quienes eran conscientes de las consecuencias negativas de una teología predestinacionista para el desarrollo de una estructura eclesiástica centralizadora, totalizadora y cada vez más jerárquica, que era precisamente lo que reyes y eclesiásticos estaban construyendo en ese período.[41] Haimón no fue uno de los intelectuales que participaron de la controversia del siglo IX, aunque sí fue su contemporáneo y, si bien no es imposible que hubiera tenido noticias acerca de ella, por el momento es imposible afirmar que supiera al respecto. En todo caso, es un autor que elaboró su imagen de la Iglesia —ciertamente, ascética y monástica— teniendo en cuenta la idea de elección divina, que llevaba implícita la noción de predestinación.

Los escritos de Haimón no forman parte del *corpus* de textos y autores mencionados como ejes de la investigación acerca del problema de la predestinación, lo que nos lleva a los siguientes problemas: ¿cuántos otros autores anteriores a la escolástica reflexionaron acerca de la elección divina, la predestinación y el orden eclesiástico, pero que no han sido estudiados en ese sentido? En todo caso, el ejemplo del monje de Auxerre mostraría que algunos letrados altomedievales respondían al problema reforzando la idea de jerarquía social y, sobre todo, eclesiástica. Lo importante sería saber quiénes eran los predestinados para que ellos ocuparan el lugar más alto de estas y condujeran al pueblo elegido hacia la salvación (¿implica esto la posibilidad de una idea de salvación colectiva?). De este modo, Haimón, en lugar de enfrentar el problema, lo rodeó, lo flanqueó y buscó una respuesta evadiendo el núcleo duro del asunto.

En definitiva, si uno de los principales problemas de la predestinación era eclesiológico, entonces su solución debía —o, al menos, podía— ser eclesiológica. No se trataba solo de silenciar el asunto, sino de superarlo con imágenes de Iglesia, que prometían también modelos de salvación y de comportamiento en el mundo. Esta actitud, en verdad, no solucionaba plenamente el proble-

---

[40] Ver Jean DEVISSE, *Hincmar, archevêque de Reims (845-882)*, Ginebra, Droz, 1975; Peter R. MCKEON, *Hincmar of Laon and Carolingian Politics*, Champaign, University of Illinois Press, 1978.

[41] Ver Dominique IOGNA-PRAT, *La maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2006, pp. 105-248.

ma, sino que evitaba sus consecuencias eclesiales y, a su vez, reforzaba a la institución proponiendo prácticas que señalaban al predestinado y que se realizaban dentro de la Iglesia. Por último, queda pendiente una pregunta más amplia: ¿qué significaron los grandes problemas de la teología cristiana en la construcción de las eclesiologías medievales?

EL ESPÍRITU CONCILIAR: ORDEN Y DESORDEN EN EL CONCILIO DE CONSTANZA (1414-1418)

Sophie Vallery-Radot
Universidad de Lyon II

Introducción

Tras su apertura en noviembre de 1414, el objetivo principal del Concilio de Constanza es restablecer la unidad de la Iglesia y, consecuentemente, remediar el grave desorden que trae aparejado el cisma desde 1378. Los pretendientes al papado se muestran incapaces de resolver la crisis y la iniciativa de convocatoria del concilio la toma Segismundo, rey de los romanos. Ejerciendo presión sobre el papa pisano Juan XXIII, obtiene de este último la convocatoria del concilio en Constanza, ciudad del Imperio.

Restablecer el orden es la primera misión del Concilio de Constanza, pero ¿de qué orden se trata? La Edad Media, escribe Dominique Iogna-Prat, "concibe el orden como una disposición natural deseada por Dios. Enfrentar al orden es ir *contra natura*".[1] En el ámbito eclesiológico, el orden es, antes que nada, teocéntrico. En este sentido, solo hay una conveniencia al orden si los medios se ordenan a su fin, que no pertenece al orden natural, sino sobrenatural. La Iglesia visible, la *ecclesia militans*, se presenta como la defensora del orden natural, reflejo del sobrenatural. La jerarquía de la Iglesia ha sido debidamente establecida por Dios para garantizar este orden asegurando el gobierno de las almas.

Con la apertura del Concilio de Constanza, este orden, que debe regir en el seno de la Iglesia, aparece bastante poco visible a los contemporáneos. En efecto, el cisma que dura desde 1378, al cuestionar la legitimidad del papa, cima de la jerarquía eclesiástica según el orden de jurisdicción, amenaza el equilibrio del todo.

[1] Dominique IOGNA-PRAT, "Construction chrétienne d'un espace politique", *Le Moyen Âge*, LVII (2001), p. 24.

¿De qué manera el concilio reunido en Constanza ha sabido apoyarse en la tradición de los concilios anteriores para permitir este regreso al orden? ¿Las decisiones tomadas por la asamblea conciliar y su celebración han favorecido el orden, el retorno al *bonum ordinis*, al buen gobierno de la Iglesia? ¿El parlamentarismo conciliar es, por sí mismo, factor de paz, definida por Tomás de Aquino como "la tranquilidad en el orden"?[2]

Un orden establecido

A. El primado de lo espiritual: ordenar todo a Dios por medio de la piedad

La celebración de los oficios y de la misa

La celebración del culto divino recuerda el orden de las prioridades. Se trata, para los padres conciliares, de ponerse en las manos de Dios, de abandonar los frutos del concilio a una autoridad superior, la del Espíritu Santo, gran ordenador del concilio, tal como lo escribe Michel Pintoin:

> *Ahora bien, puesto que un asunto de esta importancia, no se debe presumir demasiado de sus propias fuerzas, sino más bien poner toda su confianza en la asistencia divina, debemos empezar por adorar a Dios. En consecuencia, hemos ordenado, con la aprobación del santo concilio, ese mismo día sería celebrada una misa especial [debemos entender una misa del Espíritu Santo] [...] De mismo modo, exhortamos en Nuestro Señor a todos y a cada uno de aquellos que se enorgullecen del nombre de cristianos a rezar con fervor, a imponerse ayunos, dar limosna y otras obras pías, a fin de contribuir al éxito de un asunto tan grande y obtener que Dios, desarmado por su humildad y la nuestra se digne a* llevar a buen fin *esta sagrada reunión*.[3]

La plegaria al Espíritu Santo pacificador

Para que las decisiones del concilio se ordenen a la voluntad de Dios, es decir, sean conformes al orden divino, las sesiones comienzan por la celebración de una misa del Espíritu Santo, a la que le sigue una oración a este, dicha por el oficiante, cuyo tenor es el siguiente:

> *Oh, tú que amas soberanamente la equidad, no permitas que nos desviemos de la justicia, ni que nuestra ignorancia nos haga apartar de la verdad, o*

---

[2] Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, Question 29, art. 1, sol. 1.

[3] *Chronique du Religieux de Saint-Denys (RSD)*, Bellaguet (ed.), Paris, 1840, t. V, pp. 461-463.

que el beneficio personal, la parcialidad o el interés nos corrompan. Únenos estrechamente por la virtud de tu gracia, a fin de que como nosotros nos reunimos en tu nombre, solo seamos uno contigo y haz que moderemos a tal punto la justicia con la piedad que todas nuestras deliberaciones sean conformes a tu voluntad por nuestro bien presente y por la salvación eterna. *Amén*.[4]

Luego de esta plegaria siguen otras, se dicen las letanías, se lee un pasaje del Evangelio, el oficiante hace un sermón y después se concluyen estas plegarias con el canto *Veni Creator Spiritus*. El Espíritu Santo es entonces invocado en el momento en que comienzan los debates de la sesión. Para que estas ceremonias se desarrollen en orden, un orden revelador de la armonía celeste, el concilio obedece a un *ordo* que fija el conjunto de los ritos y procedimientos.

B. El ***ordo concilii celebrandi***

Este ordo determina minuciosamente la manera de proceder en la organización litúrgica del concilio. Fija la "etiqueta" que rige el concilio y el rol y el lugar de sus miembros. Allí encontramos precisiones sobre el lugar, su desarrollo interior en vistas del concilio, la lista de los tipos de participantes según sus cualidades, comenzando por los encargados de la organización del concilio, que tienen un rol activo en las ceremonias, su ubicación durante las ceremonias litúrgicas, las vestimentas a utilizar, la liturgia de apertura.[5]

Cada oficio, cada misa, cada procesión, cada plegaria recitada en común en el concilio reviste una función teológica mayor, la de la unidad de la Iglesia que celebra el oficio divino, la del retorno al orden y la armonía inicial querida por Dios.

En este sentido, cada ceremonia litúrgica irrumpe el curso del tiempo, el tiempo del desorden y del cisma, el tiempo de las querellas, el tiempo humano, para meterse en el diapasón del tiempo de Dios. Hay que imaginar la belleza de las ceremonias conciliares en la nave de la catedral de Constanza. Todos los sentidos son convocados: los ojos se llenan de colores abigarrados de las casullas, las capas y los birretes de los doctores, los oídos de la música sacra cantada al unísono, el olor del incienso elevándose hacia Dios. Los

---

[4] Jacques LENFANT, *Histoire du concile de Constance, tirée principalement d'auteurs qui ont assisté au concile*, 2 vols. in-4°, Amsterdam, 1714, nueva ed. aum. y corr., 2 vols. in-4°, Amsterdam, 1727, p. 34.

[5] J.-B. LEBIGUE, "L'*ordo* du concile de Perpignan", en Hélène MILLET (ed.), *Le concile de Perpignan (15 novembre 1408-26 mars 1409). Actes du colloque international de Perpignan (24-26 février 2008)*, Perpiñán, Trabucaire, 2009-2010 (*Etudes Roussillonnaises, Revue d'histoire et d'archéologie Méditerranéennes*, 24), pp. 57-67, p. 60.

padres, cualquiera sea su origen geográfico, social, sus intereses o sus querellas, participan unidos en estas ceremonias.

El desarrollo del concilio le da prioridad a la práctica religiosa a fin de ordenar o reordenar todo a Dios. En este sentido, el orden establecido por Dios en la Tierra, especialmente en la Iglesia, se manifiesta en el respeto de la jerarquía (que se trata de la jerarquía del orden o de la jerarquía de jurisdicción). Este está al servicio del orden divino.

Tomemos dos aspectos:

1) El orden determinado por las listas de participantes del concilio: el respeto del orden de jurisdicción.

2) El *ordo sedendi* o el orden de prioridad en las asambleas.

En estos dos casos, el sentido del orden tiene un valor profundamente teológico. Como lo destaca Fabrice Delivré, se trata de "asignar a cada participante el lugar que le corresponde, según su rango y la tradición en uso", lo que traduce "a firme intención de ofrecer una expresión visible del orden terrestre, imagen de la perfección de la disposición celeste".[6]

C. El orden eclesiástico

Si bien el clero solamente no se confunde con la Iglesia, cuando se trata de un concilio tiene la misión de representarla.[7] Esta representación se hace

---

[6] Fabrice DELIVRÉ, "Les évêques face au pape. Les conflits de préséance en concile général (XIe-XVe siècle", en François FORONDA, Christine BARRALIS, Bénédicte SÈRE (dirs.), *Violences souveraines au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2010, pp. 175-183. Ver también Karl-Heinz SPIESS, "Rangdenken und Rangstreit im Mittelalter", en Werner PARAVICINI (ed.), *Zeremoniell und Raum. 4. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen veranstaltet gemeinsam mit dem Deutschen Historischen Institut Paris und dem Historischen Institut der Universität Potsdam, Potsdam, 25. Bis 27. September 1994*, Sigmaringa, J. Thorbecke, "Residenzforschung, 6", 1997, pp. 39-61 y Marc DYCKMANS (ed.), *Le cérémonial papal de la fin du Moyen Âge à la Renaissance*, Roma, Institut historique belge de Rome, t. II, pp. 429-436.

[7] Pierre D'Ailly expresa su visión del orden eclesiástico en numerosos momentos. Criticando en su *Quaestio in vesperis* la actitud de los clérigos que le otorgan solamente al clero, a la sola jerarquía, el nombre Iglesia, escribe: "Alio modo sumitur specialiter pro tota congregatione clericorum, et sic nunquam accipitur in textu scripturas divinae, sed clerici nomen Ecclesiae appropriaverunt ad seipsos vocantes se Ecclesiasticos". Pierre D'Ailly, también, distingue una doble estructura en la Iglesia: la estructura jerárquica y la estructura corporal. La jerarquía debe estar al servicio del cuerpo, en el plano sacramental y pastoral. Este orden de los distintos estados eclesiásticos, la diversidad aristotélica de los miembros y de sus funciones en un cuerpo orgánico, permiten el buen funcionamiento del todo, que es el cuerpo místico de Cristo. En su sermón *De Trinitate*, escribe: "Nam sicut a Sancta Trinitas quae Deus est fit communicatio trium virtutum... sic a Deo... fit trium statuum et universaliter omnium fidelium communicatio, id est communis unio in Ecclesia Christiana. In ea quippe triplex ordo sive trium statum signatur ordinita distinctio, scilicet: popularium nobilium et clericorum... Et hii omnes per

por medio de los participantes del concilio; dicho de otra manera, los padres conciliares. Los conocemos en Constanza a través de las listas que, hechas según un orden jerárquico, va de los cardenales a los procuradores. Si bien sería molesto comparar aquí el orden preciso adoptado por cada una de estas listas, es necesario precisar que estas, a menudo incompletas, no desprovistas de errores (de lugares, de títulos, etc.), testimonian en su totalidad la voluntad que el orden jerárquico de los participantes sea respetado.

Así es que en el seno del Colegio de Cardenales, las listas nombran primero a los cardenales de rango episcopal y terminan por los cardenales diáconos. Siguen los patriarcas de Constantinopla y Antioquía, los arzobispos, los obispos, los abades, los priores, los procuradores.

Esta organización no es para nada novedosa. Las listas de los participantes en el Concilio de Pisa (1409) presentan a menudo la misma lógica.[8] La distinción establecida en el seno del Colegio de Cardenales, de los obispos, sacerdotes y diáconos, evidencia el esfuerzo meticuloso con el que se ha tomado la información sobre los padres conciliares. También es significativo el conocimiento de estas diferencias por parte de los notarios. Finalmente, ella prueba que este tipo de listas no ha podido confeccionarse sin una reflexión previa y un largo trabajo de clasificación. Este orden es seguramente voluntario. Pone en evidencia que todos los participantes del concilio no tienen la misma importancia.

El ordo sedendi o el orden de prioridad en las asambleas

Aquí también el orden terrestre es un reflejo del orden superior, el orden celeste. Por este motivo, el respeto del orden, de los *usos y costumbres*, es constantemente destacado en las fuentes y esto, desde comienzos del concilio, cuando Juan XXIII lo preside. No hay lugar para la improvisación. Dos doctores, Barthélémy de Pando y Michel Bolosonis, son nombrados "ordenadores, para asignar los lugares en el mencionado concilio"[9] y asegurarse así el respeto a la jerarquía. Ulrich Richental, cronista de la ciudad de Constanza, hace un relato circunstancial de esta organización en su descripción de la

communicationem fidei spei et caritatis unum Christi corpus mysticum i.e. Ecclesiam Catholicam constituunt de quo dicit Apostolus: Omnes unum corpus sumus in Christo. Alter autem alterius membra. Nam sicut ait Hieronimus: Alius in Ecclesia oculus est, alius lingua, alius manus, alius pes, auris, venter... In oculis itaque et lingua satus exprimitur clericorum, qui debent esse oculi alio dirigendo et lingua docendo. In manibus status nobilium qui debe esse manus et brachis Ecclesiae eam deffendenda...".

[8] Hélène MILLET, "Les Français du royaume au concile de Pise (1409)", en *Crises et réformes dans l'Église. De la réforme grégorienne à la Préréforme*, Paris, CTHS, 1991, pp. 259-285 (Actes du 115ème Congrès national des Sociétés savantes), p. 261.

[9] RSD, t. VI, p. 480.

apertura del concilio. Detalla la atribución de los lugares en la catedral:[10] el papa es ubicado sobre un trono en lo alto de la plataforma que domina la asamblea, de manera que es visto por todos. A su costado se ubican cuatro asientos frente al altar de San Jorge, donde se sientan los patriarcas de Constantinopla, Alejandría a partir de 1417, de Antioquía, así como también el *gran maestre* de Rodas. Este orden respeta el previsto por el Concilio IV de Letrán, que fija el rango de los patriarcas.[11] El rey de los romanos es nombrado a continuación. Su trono se encuentra frente al altar principal. Después se ubican los asientos de los cardenales, arzobispos, príncipes y otros obispos, abades. Finalmente, se instalan los priores, los secretarios, los auditores y los universitarios y el resto de los clérigos y procuradores.

Después de la huida de Juan XXIII del concilio, nada cambió con respecto a este ordenamiento. El papa solamente es reemplazado por el decano de los cardenales, Jean-Allarmet de Brogny. Se trata de minimizar la importancia de la huida del papa pisano y manifestar la continuidad de la celebración del concilio con el papa o sin él.[12]

Delimitación del concilio

Pronotarios, notarioss y ordenadores en el concilio

El concilio es una asamblea bien delimitada: es lo que testimonia el cuidado en la redacción de las actas conciliares. Michel Pintoin cuenta que los notarios son los "encargados especialmente de ver todos los escritos que serán hechos en el mencionado concilio, de velar porque estos sean hechos de común acuerdo y orden tal como conviene, y de firmar todo lo que será ordenado en el mencionado concilio".[13] Se trata de trabajar en orden, autentificar cada texto, cada documento oficial del concilio, a fin de validarlo. Michel Pintoin insiste también sobre la preocupación del concilio de presentarse como legítimo, legitimidad arraigada tanto en la tradición como en el respeto de los usos y las costumbres.

---

[10] Ulrich RICHENTAL, *Chronik des Constanzer Concils, 1414 bis 1418*, Tubinga, Richard Buck, 1882, pp. 31-32, parágr. XXXV.

[11] Heinrich DENZINGER - Peter HÜNERMANN, *Echiridion symbolorum definitionem et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgo, 1991, (DS), c. 811: "Après l'Église romaine qui, le Seigneur en disposant ainsi, détient la primauté du pouvoir ordinaire sur toutes les autres Églises en tant que mère et maîtresse de tous les chrétiens, l'Église de Constantinople détiendra la première place, celle d'Alexandrie la deuxième, celle d'Antioche la troisième, celle de Jérusalem la quatrième".

[12] Por ejemplo, el 28 de noviembre de 1416, Jean Allarmet de Brogny preside la vigésimo cuarta sesión durante la cual Étienne Coeuvret lee en voz alta la citación de Pedro Luna a comparecer: G.-D. MANSI, *Sacrum conciliorum nova et amplissima collectio*, ts. xxvii-xxviii, Venecia, 1784, t. 27, p. 972 (Mansi).

[13] RSD, p. 467.

D. El orden político

La misión del rey de los romanos, un nuevo Constantino

Segismundo de Luxemburgo, rey de los romanos, es antes que nada la persona a la que los padres conciliares le deben la reunión del concilio. Ha forzado hábilmente a Juan XXIII a hacerlo. En constancia, aporta su autoridad, su prestigio, su deseo de orden. Son numerosos los padres conciliares que ponen sus esperanzas en él. Tomemos dos ejemplos.

Pierre D'Ailly pronuncia, el 2 de diciembre de 1414, un sermón cuando todavía Segismundo no ha llegado a Constanza. Ensalza al rey de los romanos, quien no ha escatimado sus esfuerzos para restablecer la unidad de la Iglesia. Se alegra mucho de que Segismundo haya querido

> *Ocuparse humildemente de los asuntos del concilio, no para dirigirlo sino para acompañarlo, no para imponer su autoridad y valerse de ella para lograr sus fines personales, sino para poner su poder a su servicio, al igual que un nuevo Constantino.*[14]

Este paralelo entre Segismundo y Constantino es propuesto muy tempranamente en Constanza y retomado de manera frecuente a continuación. Al igual que Constantino convocó el Concilio de Nicea en 325 para solucionar el problema arriano que dividía a la Iglesia, Segismundo ha convocado el Concilio de Constanza para ponerle fin al cisma. Así como Constantino ha puesto a disposición de los obispos el servicio de correo imperial para facilitar su transporte, Segismundo les garantiza la libre circulación en todo el Imperio a través del otorgamiento de un salvoconducto. Mediante esta comparación, Pierre D'Ailly alienta también al rey de los romanos a imitar a Constantino en su comportamiento en el concilio. Este último, aunque preside el concilio, no ha en efecto participado en el voto, manifestando con esto los límites de su poder en materia dogmática y disciplinar.

En ocasión del arribo de Segismundo a Constanza el 25 de diciembre de 1414, mientras los padres conciliares se afirman, los embajadores del duque de Austria se dirigen a él de manera elogiosa, calificándolo de digno sucesor de Justiniano, y le recuerdan la misión de un emperador cristiano: conducir al pueblo que gobierna a su salvación, en primer lugar, y a su felicidad, en segundo.[15]

---

[14] H. VON DER HARDT, *Magnum oecumenicum constantiense concilium de universali Ecclesiae reformatione, unione et fide*, ts. i-vi, Frankfurt, Leipzig, 1697-1700, t. I, pp. 438-439 (Hardt).

[15] Dans FINKE, *Acta concilii Constantiensis*, Regensbergsche Buchhandlung, Münster, 1896-1928.
t. II, p. 389.

Para Pierre D'Ailly, Segismundo debe respetar el orden establecido, la autoridad y los poderes eclesiásticos.

Para los embajadores del duque de Austria, el emperador debe respetar el orden de su misión: preocuparse antes que nada de la salvación del pueblo que gobierna.

La securitas *aportada por Segismundo*

La *securitas* es garantizada por Juan XXIII en la bula de convocatoria del concilio: un elemento para reasegurar a los futuros padres conciliares y alentarlos a ir.[16] En efecto, en tanto que "defensor y protector del concilio", Segismundo se presenta como el garante de la paz y el orden. Es él quien le provee a cada padre conciliar el *salvus conductus*, el salvoconducto garantiza la protección del rey de los romanos. En Constanza, Segismundo dispone de una fuerza armada de dos mil soldados para el mantenimiento del orden. Numerosos sermones testimonian esta confianza en la capacidad del rey de los romanos, no solo para asegurar la seguridad y la paz en el concilio, sino igualmente para llevarlo a término; Segismundo, en ausencia del papa, aparece como el que conduce el concilio asegurando una suerte de liderazgo, como diríamos en la actualidad.[17]

A primera vista, el orden parece garantizado en Constanza. El primado de lo espiritual es afirmado de antemano, la observación atenta de la asamblea conciliar reunida en la nave de la catedral de Constanza, cuando se celebran las sesiones, no puede más que suscitar la admiración del espectador: cada padre conciliar está instalado en el lugar que le ha sido asignado por los ordenadores del concilio. El todo es armonioso y parece resultar de un orden inamovible. En el plano material, más allá de la *securitas* aportada por el rey de los romanos, la ciudad de Constanza ha sabido enfrentar el desafío de recibir, albergar y alimentar como correspondía a los padres y a sus acompañantes.

Sin embargo, a pesar de este orden aparente, la ciudad renana es testigo de agitaciones. Los padres conciliares que van a Constanza para resolver el cisma generador de desorden eran, sin dudas, conscientes de que tendrían dificultades para restablecer la paz y el orden en el seno de la Iglesia. No podían imaginar hasta qué punto la asamblea conciliar iba a verse perturbada

---

[16] Bula de Convocatoria del Concilio en MANSI, 27, pp. 536-540, ex mss. cardin. Capranicae, & tribus Germanicis: "Deinde vero nos, qui pro quibusdam arduis & magnis negotiis cum eodem rege juxta nostrum & ipsius desiderium personaliter convenientes certificati ab eo de habilitate, capacitate, & securitate civitatis Constantiae antedictae, quam securitatem ipse rex se praestiturum, & in ipso Concilio personaliter affuturum pollicetur, volentes, & ab intimis cupientes, ut praefata celebratio Concilii salubriter impleatur, & optatum consequatur effectum".

[17] Christopher M. BELLITTO, "Preaching Peace: Sermon Literature from the Council of Constance", *Annuarium Historiae Conciliorum* (2013), 1, pp. 1-17.

en su funcionamiento. El escándalo del desorden la lleva a una profunda puesta en discusión. Por lo tanto, es legítimo preguntarse si el orden establecido no es meramente formal.

Un orden a recuperar

La impresión de desorden viene de la partida inesperada del papa Juan XXIII de la ciudad del concilio, de la indecisa nueva de organización del concilio que se desprende a partir de estos, pero también de la denuncia repetida por los propios padres conciliares sobre los males que sufre la Iglesia. Si el desorden aparece como un escándalo, es más bien la idea de retorno al orden que prevalece: los padres conciliares aspiran a esto y lo anhelan, rezan y hacen rezar a tal efecto.

A. Desorden y dudas provocadas por el cisma y la huida del papa

Las denuncias del cisma

Estas son numerosas. Contentémonos con un ejemplo:

> *Yo no soy ni profeta ni hijo de profeta: sin embargo, me atrevo a decir, sin miedo de temeridad que si el próximo concilio no llega a encontrar un remedio a estos escándalos, si no hace cesar totalmente la división, si no reforma la Iglesia, pervertida en tantos puntos, se pueden esperar verosímilmente desgracias incluso peores... Hemos visto los relámpagos, escucharemos los truenos*.[18]

Estas intenciones se encuentran en una larga carta escrita por Pierre D'Ailly, el cardenal de Cambrai, al papa Juan XXIII poco después de la convocatoria del Concilio de Constanza por parte de este último el 9 de diciembre de 1413. Esta advertencia testimonia la inquietud del prelado frente a la situación de la Iglesia romana. Pierre D'Ailly traza un paralelo entre el orden eclesiológico y el orden cosmológico. Aquí, el desencadenamiento de los elementos meteorológicos manifiesta la cólera de Dios frente al desorden del cisma.

La denuncia del papa fugitivo

En la noche del 20 al 21 de marzo de 1415, el papa Juan XXIII, disfrazado, huye secretamente de Constanza a fin de no ser obligado a abdicar. Este suce-

[18] Pierre D'AILLY, en GERSON, J., *Opera omnia*, L. Ellies du Pin, 5 libros en 3 vols., Amberes, 1706, t. II, c. 876-882.

so, relatado por numerosas fuentes, las actas, los diarios, la correspondencia o los sermones, alteró a los padres conciliares y a la Iglesia de Occidente en su conjunto y provocó una verdadera crisis que obligó a la asamblea a reposicionarse en el plano religioso y político.[19]

El desorden resulta de la huida misma, pero también de las circunstancias de esta huida nocturna y secreta. El disfraz del papa como ballestero, evocado en especial por Guillaume de La Tour, genera un escándalo.[20] Este atuendo es indigno de un pontífice. Además, el principio mismo del disfraz que significa un cambio de identidad muestra la duplicidad del personaje. Solo los bandidos o los actores se disfrazan: los primeros, para evadirse más discretamente después de haber realizado su acto; los segundos, para desempeñar un papel diferente.

Juan XXIII se refugia en Schaffhausen, desde donde llama a los cardenales a unírsele y los amenaza con la excomunión y la privación del ejercicio de sus cargos y beneficios en caso de desobediencia.[21] Dicho de otro modo, apela al mantenimiento del orden mediante el restablecimiento del *statu quo ante.* Los padres conciliares no lo entienden así. Juan XXIII es depuesto el 25 de mayo del mismo año luego de un proceso.

La ausencia del papa en Constanza obliga a la asamblea conciliar a ejercer en soledad el gobierno de la Iglesia, experiencia única en su género.

B. La experiencia de un gobierno de la Iglesia sin papa

No se trata aquí de estudiar el funcionamiento de este parlamentarismo conciliar, sino de ver en qué aspectos, paradójicamente, su práctica, nacida de la voluntad común de restablecer el orden eclesiástico perturbado por la huida de Juan XXIII, desestabilizó la asamblea conciliar provocando agitación y desorden de una amplitud inigualable en la historia conciliar.

Rivalidades entre las naciones conciliares

Ellas ocupan un gran lugar en el Concilio de Constanza. Algunos padres conciliares, recuperados por los historiadores, estiman que la preocupación por el orden temporal se impuso por sobre la misión propia del concilio: la *causa fidei*, causa *unionis*, la *causa reformationis*.

Estas son de dos tipos:

---

[19] Diario de Guillaume FILLASTRE, en FINKE (ed.), ACC, t. II, pp. 24-25; RSD, t. V, p. 480; CERRETANUS, en ACC, t. II, pp. 223-224; Dietrich DE NIEHEIM, *De vita ac fatis Constantientibus Johannis Papae XXIII*, VON DER HARDT, t. II, c. 398.

[20] "In habitu transformato ad similitudinem unius balesterii vulgaris".

[21] VON DER HARDT, t. II, p. 253.

1) Los conflictos entre las naciones conciliares:

- Conflictos franco-ingleses y franco-alemanes.

- Los conflictos entre los padres conciliares "españoles" y Segismundo sobre las cuestiones de prioridad.

2) Los conflictos internos de las naciones conciliares:

- Los conflictos entre las diferentes facciones en el seno de la nación francesa: armagnacs y borgoñones, defensores del rey de los romanos o del rey de Francia.

- Los conflictos checo-alemanes y polaco-alemanes, resultado de las tensiones nacidas.

Es un hecho seguro que, en Constanza, la dificultad de dirigir el concilio en ausencia del papa y de una autoridad espiritual capaz de acallar las pasiones personales, institucionales y sobre todo patrióticas, pesa fuertemente sobre la atmósfera espiritual del concilio. Se llega incluso a luchar en la calle: por ejemplo, la tarde del 5 de noviembre de 1416, según lo cuenta Guillaume Fillastre en su diario, es sabido que ciento veinte hombres armados se hallan en el lugar de reunión habitual de los ingleses, es decir, el convento de los franciscanos, y se proponen lanzar una expedición punitiva contra el cardenal de Cambrai, juzgado como responsable de la protesta de los aragoneses.[22] El rumor se extiende rápidamente en Constanza. Con dificultad, Luis de Baviera, protector del concilio en ausencia de Segismundo, rey de los romanos, logra restablecer el orden.[23]

Dominio de Segismundo sobre el concilio

Este dominio causa, a su vez, sumisión y revuelta en Constanza. La primera protesta contra la autoridad abusiva del rey de los romanos proviene de Guillaume de Boisratier, nuevo embajador del rey de Francia, el 23 de junio de 1417. Esta protesta[24] se realiza contra la conformación, por parte de Segismundo, de una comisión secreta encargada de investigar a los cardenales y prelados.[25] Puede calificarse como insumiso en el sentido de que, recientemente arribado, rechaza el orden establecido por el rey de los romanos en Constanza, es decir, su dominio sobre el concilio.[26] El arzobispo de Bourges se presenta como el defensor de la legalidad, del respeto a la libertad y de la

[22] Heinrich FINKE, *Forschungen zur Geschichte des Konstanzer Konzils*, Paderborn, 1889, pp. 163-242, p. 182.

[23] Jean GERSON, *Opera omnia*, t. V, p. 694 y Guillaume FILLASTRE, *Diario*, op. cit., p. 182.

[24] Guillaume FILLASTRE, *Diario*, p. 209: "Tenor autem exposicionis, requisicionis et protestacionis factarum per archiepiscopum Bituricensem talis est".

[25] Ibídem, pp. 207-208.

[26] Ibídem, p. 210.

seguridad en el concilio. Su protesta es aprobada por las naciones italiana y española que conforman un frente común con él.[27]

Acusaciones y ausencia de respeto a los procedimientos

El peligro más grande para el Concilio de Constanza es ser acusado de celebrarse irregularmente a causa de la ausencia del papa a partir del 21 de marzo de 1415. Algunos saben utilizar esta arma.

Jan Hus

Jan Hus denuncia, en una carta del 26 de junio de 1415, el desorden imperante en Constanza:

> *Les aseguro que, el primer día en el que comparecí frente a esta asamblea, viendo que todo se hacía sin orden alguno, dije en alta voz, una vez que volvió el silencio: "Yo pensaba que habría en esta asamblea más honestidad, bondad y orden".*[28]

Guillaume Fillastre

En julio de 1415, Guillaume Fillastre, cardenal de San Marcos, se queja de los vicios de forma y pide la anulación de las decisiones tomadas por el concilio. Denuncia que "...non est bonus ordo, set multi sunt defectus et vicia...".[29]

A pesar de todos estos elementos de desorden, la aspiración del retorno al orden domina tal como lo testimonia la denuncia de herejía y desorden moral.

C. La denuncia de la herejía y del desorden moral

El desorden de la herejía

La herejía constituye el desorden por excelencia. El Concilio de Constanza se vio obligado a llevar a cabo una intensa práctica judicial con el objetivo de defender la *causa fidei*. No importa que se trate del proceso contra Jan Hus, contra Jerónimo de Praga o incluso contra Juan XXIII mismo, la pregunta que nos interesa aquí es no tanto saber si se respetó el orden procesal,[30] si se

---

[27] Ibídem, p. 208.

[28] Traducida del checo por Olivier MARIN.

[29] Guillaume FILLASTRE, ACC, t. II, p. 65.

[30] Sebastián PROVVIDENTE, "*Factum hereticale, representatio* et *ordo iuris* dans le procès contre Jan Hus-Concile de Constance (1414-1418)", *Temas Medievales*, 17 (2009), pp. 103-138, ha estudiado la cuestión minuciosamente.

pueden discernir vicios de forma,[31] sino más bien mostrar que la denuncia y la lucha contra su propagación se inscriben en la más pura tradición conciliar. El concilio cesa de manifestarse sobre este asunto, dando pruebas de su preocupación por el respeto inamovible del orden establecido.

Jan Hus

No existen dudas acerca de que el concilio trató de restablecer el orden luchando contra la herejía. Las actas lo testimonian abundantemente. Para los padres conciliares, Jan Hus, al diseminar una doctrina subversiva, amenaza el orden clerical y, a través de este, el orden eclesiástico.[32]

Jan Hus, desde su llegada a Constanza, es causa de problemas y desórdenes. En efecto, habiendo sido el objeto de una medida de interdicto y excomunión, no es sino con desconfianza que los padres conciliares lo ven deambular libremente por la ciudad de Constanza. Acusado de expandir ideas wyclifitas en la ciudad conciliar, es con el objeto de evitar el *scandalum* que podía recaer en el concilio que Jan Hus es arrestado por presunción de herejía el 27 de noviembre de 1414 y encarcelado en la prisión de Gottlieben. Este arresto está lejos de restaurar el orden. Es el objeto de todas las discusiones en Constanza y la fuente de perturbaciones, ya que no tiene en cuenta su salvoconducto acordado por Segismundo.[33]

Puesto que se trata de la herejía, el proceso sigue la forma de *extra ordinem*, forma que prevé, entre otras cosas, la ausencia de un abogado defensor y la adopción de un ritmo procesal rápido. Las actas del concilio insisten en un principio sobre la notoriedad de sus jueces, la autoridad del concilio para juzgar los casos de herejía,[34] la seriedad y la solemnidad con las cuales el concilio ha tratado el asunto. Es "en presencia del concilio" que Jan Hus es degradado, tal como el *ordo iuris* lo requiere.[35]

---

[31] J. KEJŘ, *Die causa Johannes Hus und das Prozessrecht der Kirche*, Ratisbona, Friedrich Pustet, 2005.

[32] Bernard GUENÉE, *Entre l'Église et l'État. Quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1987, col.: "Bibliothèque des histoires", pp. 125-299: "Jean Hus était mort de ses certitudes obstinées. Mais en face de lui, ses juges étaient habités de certitudes aussi tranquilles. Une doctrine qui ébranlaient la hiérarchie et l'autorité, qui encourageait à désobéir et semait, dans la société, le désordre, était une hérésie, et un hérétique, s'il s'obstinait, devait être brûlé".

[33] Los delegados de la Universidad de Colonia escriben en el día de San Antonio de 1415: "De Johanne Huyss capto & detento per concilium suo tempore scribemus: quia revera est hodie occasio perturbationis non modicae propter salvum conductum sibi praestitum: dequo non plura nunc", en *Thesaurus novus anecdotorum*, t. II, p. 1611.

[34] MANSI, t. 27, p. 594; LENFANT, p. 117; Noël VALOIS, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1896-1902, 4 vols., t. IV, p. 308.

[35] MANSI, t. 27, p. 753.

Juan XXIII

Sucede igualmente en el caso del proceso contra Juan XXIII. Este proceso es legítimo, puesto que Graciano dice en su Decreto: "El papa, debiendo juzgar a todos los otros, no está sometido al juicio de nadie, a menos que sea considerado desviado del camino de la fe"[36].

En el momento en que se abre el Concilio de Constanza, es comúnmente admitido que el papa, como todo hombre, debe obedecer el orden, el derecho natural, el derecho divino y el derecho de la Iglesia. El 13 de mayo de 1415, durante la novena sesión, Juan XXIII es citado a comparecer. El orden del proceso es respetado escrupulosamente. El concilio toma su tiempo y vuelve solemne el suceso. El acusado, a pesar de estar ausente, es llamado en voz alta e inteligible a comparecer frente al concilio, tal como lo estipula el procedimiento.[37] Este proceso evidencia la magnitud de los hechos que se le reprochan al papa pisano y el desorden moral de sus actos. Treinta y tres testigos son escuchados, cinco de los cuales son cardenales. Setenta y cuatro artículos resumen las acusaciones. Entre las quejas, retenemos las de ser un hombre inclinado desde su juventud a los vicios, luego transformado en mal administrador de los bienes de la Iglesia, simoníaco, incorregible y promotor del cisma y de escándalos para el pueblo cristiano.[38] Juzgado como "indigno, inútil y nocivo"[39], es depuesto el 29 de mayo de 1415. La sentencia de deposición por parte del concilio le es leída al papa, quien ha vuelto a ser Balthasar Crossa, y es aprobada por este mismo, que se muestra arrepentido.[40]

El desorden moral

La denuncia de desorden moral, dicho de otro modo, del pecado en Constanza y la apelación a la conversión personal, es recurrente durante los casi cuatro años del concilio. No se trata aquí de confeccionar una lista exhaustiva, sino de destacar el hecho que, contrariamente al desorden provocado por el cisma, por la mala conducta de los contendientes al papado, la denuncia del desorden moral apunta a los padres conciliares mismos. Son ellos quienes son puestos en el banco de los acusados, considerados provocadores de los conflictos, responsables del estado deplorable en el que se encuentra la Iglesia. En

---

[36] Ídem.

[37] BAV, *Vat, lat.*, 1335, f. 23r y MANSI, t. 27, p. 642: "Auctoritate sanctae Synodi Constantiensis requirimus Joannem Papam vicesimumtertium citatum & suos sequaces & fautores: si sint hic, veniant coram dicta sancta Synodo, responsuri super contentis in citatorio. Quibus inquisitionibus factis successive, nullus comparuit, neque respondit".

[38] MANSI, t. 27, p. 695: "...Fuit *homo malae indolis, inverecundus, impudicus, mendax, parentibus suis rebellis et inobediens, plerisque vitiis deditus*" y MANSI, t. 27, p. 715.

[39] Ibídem, t. 27, p. 716: "...Tamquam indignum et inutilem et damnosum a papatu...".

[40] Ídem: "Et Papa sententiae acquievit".

efecto, los reproches sobre el desorden moral de los padres conciliares no se modifican entre comienzos y finales del concilio. Es así como los embajadores del duque de Austria denuncian, desde su llegada el 25 de diciembre de 1414, las *iniquitates et innumerabilia alia mala* que sufre la Iglesia, es decir, el *corpus mysticum*, entre lo que los embajadores citan la simonía, la venalidad de los clérigos, su indignidad, su malicia, su falta de virtud, su ignorancia, su negligencia frente al cumplimiento de sus cargos, su indisciplina.[41]

Al final del concilio, la denuncia de estos males es sensiblemente del mismo tenor. Es lo que muestra, por ejemplo, el sermón de Bernard Baptisatus, pronunciado el 29 de agosto de 1417, onceavo domingo después de la Trinidad, que titula *Invectiva in corruptum illo tempore clerum, in constantiensi concilio emendandum.* Aquí denuncia los abusos, la corrupción del clero, comprendida la de los presentes en el concilio. Para este, los padres conciliares no son solamente víctimas de estos abusos, sino los causantes. En la medida en que la raíz de sus disputas incesantes en búsqueda de sus propios intereses los mantienen de manera indefinida, se vuelven a su vez fuente de escándalo y enemigos de la verdadera reforma de la Iglesia.

Sin embargo, si bien los elementos de desorden son numerosos y graves, estos son identificados, denunciados públicamente como males de los que sufre la Iglesia de los que debe ser curarse. Las numerosas propuestas son hechas en Constanza y nos llevan a preguntarnos sobre la voluntad de los padres conciliares de establecer o no un nuevo orden eclesiástico.

Un nuevo orden eclesiástico en Constanza y ¿gracias a Constanza?

A. Un florecimiento de propuestas inacabadas

El lugar del Colegio de Cardenales puesto en discusión

Juzgado como responsable de la continuidad del cisma, el lugar de los cardenales es puesto en discusión en el concilio: hábilmente excluido de la toma de decisiones, el colegio cardenalicio asiste impotente a los debates de los que no forma parte. Entre ellos, el de la organización del cónclave. Segismundo, pasando por alto la tradición conciliar, desea excluir al Sagrado Colegio. Pierre D'Ailly defiende vigorosamente su presencia. Hay que recordar que desde el Concilio de Lyon II y la decisión de Gregorio X de reformar el modo de la elección papal, este está claramente definido. Solo el Colegio de Cardenales

[41] FINKE, ACC, t. II, pp. 387-388.

estaba habilitado para elegir al sucesor de Pedro y según un orden preciso definido por el concilio e inscrito en el derecho canónico.[42]

En el Concilio de Constanza, las discusiones son acaloradas. ¿Es necesario mantener el derecho vigente? Los cardenales así lo desean ¿Es necesario excluir a los cardenales del cónclave? Es lo que piensan los universitarios parisinos.

Tres posibilidades se presentan: la exclusión total de los cardenales en la elección del futuro papa, un colegio mixto de cardenales y de diputados de las naciones, el mantenimiento del sistema tradicional consistente en dejar al Colegio de Cardenales la prerrogativa de la elección papal.[43] Esta última posibilidad parece excluida a raíz de la pérdida de credibilidad de los cardenales. Estos son conscientes y no intentan un reclamo en este sentido. Aceptan, por lo tanto, para Constanza el principio de una evolución en la tradición conciliar presentada como insoslayable.

Pierre D'Ailly lucha contra los ataques perpetrados contra el Colegio de Cardenales. Para él, su exclusión significaría la tutela de la Iglesia por parte del poder temporal, es decir, por parte de Segismundo. Además, infringir deliberadamente los cánones solo puede ser, en mayor o menor medida, una fuente de nuevo desorden. En definitiva, se sale con la suya al proponer una solución mixta que mantiene la presencia de todos los cardenales, a los que se les suman seis delegados por nación.

Pierre D'Ailly es asistido en su lucha por el mantenimiento de los cardenales en el cónclave por Simon de Cramaud, patriarca de Alejandría. Este emprende la redacción de un memorial que rastrea la información del problema. Toma abiertamente partido por la tesis de Pierre D'Ailly.[44] Defiende la idea según la cual los cardenales no son todos responsables de la elección de Juan XXIII, porque, por un lado, algunos presentes en la elección no habían votado por este; por otro lado, porque algunos no se habían hechos cardenales todavía y, finalmente, porque los electores de Juan XXIII, en el momento de su elección, sostenían que *ipse erat homo valde boni et clari intellectus.* Por lo tanto, si luego de la elección, Juan XXIII había hecho algo malo y condenable, esto no podría imputársele a sus electores, que no habían pecado al elegirlo.[45]

---

[42] Canon 2 de Concilio de FLICHE, t. X, p. 497, y canon publicado por HEFELE, *Histoire des conciles*, t. VI, 1, p. 182.

[43] Guillaume FILLASTRE, *Diario*, cit., p. 193: "In nacione Gallicana fuerunt dati deputati ad disputandum, quid expediencius esset: papam elegi per cardinales vel per concilum totum vel mixtum, aut alias".

[44] Tratado de Simon DE CRAMAUD escrito entre el 17 de junio y el 26 de julio de 1417, conservado en París, BnF, lat., 18378, editado por M. RÉDET, Société des archives historiques du Poitou, 1881, nro. 241, pp. 226-238 y puesto en línea por la Biblioteca Nacional de France en Gallica. Edición parcial en FINKE, ACC, t. III, pp. 653-661.

[45] París, BnF, lat., 18378, pp. 551-557: "In hoc non peccaverunt eligentes".

Agrega que la exclusión del Sagrado Colegio en la próxima elección del papa provocaría un cisma perpetuo.[46]

La supresión de las anatas y de los pequeños servicios

Esta es objeto de discusiones interminables entre el 15 de octubre y el 2 de diciembre de 1415. En este sentido, el parlamentarismo en Constanza ha sido un lugar de debates, proposiciones y reflexiones. El fin del concilio acaba definitivamente con estas iniciativas.

B. ¿Un concilio revolucionario? Un nuevo modo de votación en el concilio y en el cónclave

En el concilio

Este reside en el hecho de adoptar un voto por nación conciliar. Desde febrero de 1415 se abandona la idea de votar por cabeza o por provincia eclesiástica. Esta novedad ha sido el objeto de violentos debates a lo largo de toda la duración del concilio. Luego de su huida, Juan XXIII le reprocha al concilio haber dado el derecho de voto a los laicos.[47] Se trata, para este, de un desorden, de una falta de respeto de la costumbre conciliar. Su acusación, inexacta,[48] plantea la pregunta del lugar de los universitarios en el concilio. Numerosos, y en su mayoría juristas de grados elevados, los universitarios aspiran a ocupar su lugar en el concilio y a participar en la elaboración de un orden nuevo.

De hecho, los debates se desarrollan en naciones que permiten a cada uno expresarse. Sin embargo, los diputados de las naciones reunidos en congregación general son todos clérigos. De igual modo, las sesiones que ratifican las decisiones no contemplan la intervención de laicos.

En el cónclave

Pierre D'Ailly, en su sermón del 30 de mayo de 1417, Día de Pentecostés, propone al concilio una organización del cónclave aceptable para todos. Se

---

[46] Extraído del memorial de Simon DE CRAMAUD en París, BnF, lat., 18378, pp. 551-567: "O Deus omnipotens, si procederetur ad electionem Romani pontificis excluso Collegio dominorum cardinalium, vere non esset sedatio schismatis, ymo introductio schismatis perpetui!".

[47] MANSI, t. 28, p. 15.

[48] Como lo destaca Gerson en su sermón del 23 de marzo de 1415, si bien el concilio debe escuchar a todos los fieles que desean ser escuchados, solamente está conformado por clérigos de todos los grados de la jerarquía. Jean GERSON, "Ambulate dum lucem habetis", *Opera omnia* (ed.), t. II, p. 205. Ver también Yves CONGAR, *L'Église, de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1997, p. 278, nota 55.

trataría de agregarle diputados al Colegio de Cardenales, de un número equivalente, representantes de cada una de las naciones conciliares que conformen una suerte de segundo colegio. El papa debería ser elegido al menos por los dos tercios de cada uno de estos dos colegios de electores. Su propuesta es, en definitiva, aceptada.

La adopción del Haec sancta: ¿un nuevo orden eclesiástico?

El decreto *Haec sancta* adoptado en la cuarta (30 de marzo de 1415) y la quinta sesión del concilio (6 de abril de 1415) afirma lo siguiente:

> *Este santo sínodo, legítimamente congregado bajo la égida del Espíritu Santo conformando un concilio general y representando a la Iglesia católica, recibe su poder inmediatamente de Cristo y todo hombre, cualquiera sea su estatus o dignidad, incluso la papal, debe obedecerlo en lo concerniente a la fe, la extirpación del cisma y la reforma de la mencionada Iglesia en su cabeza y en sus miembros.*[49]

El texto ha hecho correr mucha tinta. Adoptado en un contexto de crisis por los padres conciliares alterados por la huida del papa e inquietos por el riesgo de disolución del concilio, no se puede negar que testimonia en el concilio la existencia de una fuerte corriente conciliarista.

Prueba de esto es que la expresión *reformatio ecclesiae in capite et membris* es extraída de la obra *De modo generalis concilii celebrandi* de Guillermo Durando el Joven, obispo de Mende (1297-1318).[50] Este recomienda la práctica de la colegialidad en la toma de decisiones eclesiásticas según la fórmula *quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet* del Código de Justiniano. Guillermo Durando, aplicándola al campo específico de la Iglesia, es habitualmente considerado como uno de los padres del conciliarismo.

El consejo y el consentimiento parecen desde entonces condiciones de la aceptación del gobierno eclesiástico; dicho de otro modo, del buen gobierno, del respeto del orden, visto como una disposición natural querida por Dios. Los padres conciliares conocen tanto los escritos de Guillermo Durando como los de Conrado de Gelnhausen o de Enrique de Langenstein. Estos se habían enterado de la posición radical de Dietrich de Niem[51], quien en la misma Constanza atacaba de manera enérgica a Juan XXIII. No obstante, el *Haec sancta* no prueba más que la voluntad de los padres conciliares de terminar con el

---

[49] MANSI, t. 27, p. 590.

[50] Walter BRANDMÜLLER, "Les soubresauts de l'institution ecclésiastique", en J.-R. ARMOGATHE - P. MONTAUBAN (dirs.), *Histoire générale du christianisme*, Paris, PuF, 2010, pp. 1339-1356, p. 1342.

[51] Autor del *De modo uniendi et reformandi*, antes de 1410.

cisma. No tiene, en sí mismo, un carácter perenne. Este decreto responde a una situación de urgencia. Se trata de restablecer el orden, la unión, cueste lo que cueste, con papa o sin él. Seguiremos la idea de August Franzen, según la cual el *Haec sancta* no tenía valor dogmático, sino que debe considerarse un *Notstandsdekret*, una "proclamación del estado de urgencia", que no es, por su naturaleza, obligatorio para siempre y en todo lugar.[52] En abril de 1415, el decreto *Haec sancta* busca resolver el cisma, de ningún modo transformar el orden eclesiástico. Muy a pesar de los padres conciliares, este decreto ha dividido por mucho tiempo a historiadores y clérigos,[53] reduciendo así la tarea de los padres conciliares en este debate. Ahora bien, muchos son los padres que aspiran a una renovación de lo espiritual.

La aspiración del establecimiento de un nuevo orden espiritual

A menudo considerado como adalid del conciliarismo más virulento en Constanza, Jean Gerson, canciller de la Universidad de París, busca establecer un nuevo orden, pero un orden espiritual, místico[54] y no eclesiástico. Sus sermones lo evidencian.[55] Louis Salembier escribe que, en el plano eclesiológico, "Gerson se ubica en el orden exclusivamente racional y práctico". Su único objetivo es el retorno a la unidad y a la edificación de la Iglesia y no el establecimiento de un orden eclesiástico nuevo.[56]

En definitiva, los padres conciliares, considerados a menudo como los líderes del conciliarismo, Jean Gerson, Francesco Zabarella, Pierre D'Ailly y Guillaume Fillastre, si bien han actuado de una manera determinada para deponer a los papas, resolver el cisma, reformar la Iglesia en su cabeza y sus miembros, si bien son defensores de la reunión regular de concilios (decreto *Frequens* del 9 de octubre de 1417), no están menos prendados de orden y autoridad.

Así es como Pierre D'Ailly no afirmó jamás la superioridad del concilio sobre el papa. Para él,

---

[52] August FRANZEN, "Konziliarismus", en R. BÄUMER (ed.), *Entwicklung des Konziliarismus*, Darmstadt, 1976, pp. 75-81, p. 78-79.

[53] Ver la síntesis historiográfica de Bénédicte SÈRE sobre este asunto en este volumen.

[54] Andrè COMBES, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, Roma-París, 1963, t. I, p. 271.

[55] Andrè COMBES, "Facteurs dissolvants et principe unificateur au concile de Constance", *Divinitas*, 5/2 (1961), pp. 299-310, p. 300. Ver sermón *Spiritus Domini in die Pentecostes*, del 6 de junio de 1416, E du Pin (ed.), t. III, col. 1240 D-1245. Gerson les recuerda a los padres conciliares la verdadera naturaleza del cuerpo místico, cuya unidad orgánica deben restaurar, y los medios sobrenaturales que poseen siempre que estos obren íntimamente unidos al Espíritu Santo, no según su debilidad humana, sino según el poder supremo que el Espíritu Santo les comunica.

[56] Louis SALEMBIER, DTC, t. 6, parte II, c. 1318.

> *El concilio general no tiene ningún derecho sobre la dignidad pontificia, que es de derecho divino. Debe reaccionar contra los abusos de la dignidad pontificia. Por este motivo la constitución monárquica de la Iglesia es temperada por un gobierno aristocrático y democrático*.[57]

Defensor del principio de colegialidad deseado por el Vaticano II (*Lumen Gentium*), no puede considerarse conciliarista. En él no hay un cuestionamiento de la eclesiología tradicional, sino una voluntad inflexible de renovación moral, ante todo, entre los clérigos.

Pierre D'Ailly y Jean Gerson son cercanos a la corriente de la *Devotio moderna.* Para ellos, el retorno al orden en la Iglesia pasará por "una renovación espiritual, profundamente mística y evangélica de la Iglesia".[58]

C. La elección de Martín V y el retorno al orden

Durante el verano de 1417, los padres conciliares dudan sobre el orden de prioridades: la elección del papa o la reforma de la Iglesia. Los debates son acalorados. Segismundo pregona la anterioridad de la reforma; los cardenales, la de la elección del papa. Pierre D'Ailly, en un sermón pronunciado el 19 de agosto de 1417, concluye afirmando que la más grande deformidad de un cuerpo es de ser acéfalo. El cuerpo de la Iglesia solo podrá reformarse cuando su cabeza se haya restituido. Por el contrario, sería legítimo calificar a esta reforma como "deforme". Pierre D'Ailly sobreentiende que el cónclave permite la restauración de la Iglesia. Esta visión predomina.[59] La reunión del cónclave permite la elección de Otto Colonna el 11 de noviembre de 1417, que adopta el nombre de Martín, santo del día.

Conclusión

Orden y desorden han estado estrechamente ligados en Constanza, constantemente entrelazados. La palabra relativamente libre ha dado lugar a una impresión de desorden, consecuencia de una práctica parlamentarista no desprovista de excesos. Si bien estas tomas de palabra encendidas han exacerbado las pasiones, han hecho creer que todo se volvía posible, deponer a los papas, suprimir el colegio cardenalicio, reformar la curia, corregir a los clérigos. Todo esto no ha producido, de hecho, los resultados esperados.

---

[57] Ídem.

[58] Stefan SWIEŻAWSKI, *Les tribulations de l'ecclésiologie à la fin du Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 61.

[59] Sermón *Euge Serve* pronunciado el 19 de agosto de 1417 en ocasión de la festividad de San Luis d'Anjou. Chris L. NIGHMAN, en "Electronic Sources for the Council of Constance (1414-18)", <http://web.wlu.ca/history/cnighman/cc/index.html> [consulta: 11/11/2020].

¿Mucho ruido para nada? En todo caso, mucho desorden sobre una cantidad de temas: discusiones y debates interminables, conflictos sobre las cuestiones de los beneficios, una vida curial bastante mediocre, desborde de lo temporal sobre lo religioso, disputa entre las naciones, reforma pospuesta para más tarde y *sine die*. Todo debe cambiar para que nada cambie. Es la impresión dada por la idea de reforma en el Concilio de Constanza. El orden establecido sacudido por un instante retoma su carácter inmutable: ninguna reforma eclesiológica de gran envergadura es realizada. El poder pontificio, la existencia del Colegio de Cardenales, provisoriamente amenazados, subsisten idénticos a sí mismos.

Sin embargo, más allá de que la deposición de los tres contendientes y la elección de Martín V permiten el retorno a la unidad tanto deseada y esperada, la *causa unionis*, la primacía de lo espiritual, es afirmada sin cesar. Esta se manifiesta en la *causa fidei*, la lucha contra la herejía, pero más incluso en la liturgia conciliar anclada tanto en la tradición como en la predicación. La apelación a la conversión personal, al orden interior, el del alma en paz con Dios, ha sido un rasgo dominante del espíritu conciliar. En esto, Constanza se inscribe en la gran tradición de los concilios.

El desorden siempre ha existido en la Iglesia. Son estos debates y estos desórdenes los que también conforman a la Iglesia. Sobre este tema, en el siglo XX, un escritor católico francés, Georges Bernanos, nos permitirá concluir. Este escribe:

> *La Iglesia visible es lo que cada uno de nosotros puede ver de la Iglesia invisible, según sus méritos y la gracia de Dios. Un arquitecto deseoso de simetría, un profesor de lógica, un Dios deísta habría conformado una Iglesia que ofrecería el gran espectáculo de la perfección, del orden: a cada grado en la jerarquía correspondería un grado superior de santidad ¿Ustedes querrían una Iglesia como esta? ¿Se sentirían cómodos? Déjenme reír, lejos de sentirse cómodos, ustedes permanecerían en el umbral de esta congregación de superhombres... La Iglesia es una casa de familia, una casa paternal, siempre hay desorden en estas casas...*[60]

[60] Georges BERNANOS, *La liberté, pour quoi faire*, Paris, Gallimard, 1953, pp. 284-286.

CONCILIARISMO E HISTORIOGRAFÍA: EL CONCILIO VATICANO I (1870) Y EL CONCILIO DE CONSTANZA (1414-1418)

Sebastián Provvidente
CONICET-UBA

Infalibilidad y galicanismo

En este texto intentaremos analizar la utilización de ciertos argumentos históricos en el marco de los debates eclesiológicos marcados por la declaración de la infalibilidad papal de 1870 en el Concilio Vaticano I. Siguiendo la vía abierta hace ya más de cuarenta años por Hans Schneider en su *Das Konziliarismus als Problem der Neuren Katholischen Theologie*, intentaremos analizar de qué modo el decreto *Haec sancta*, mediante el cual el Concilio de Constanza afirmaba su propia autoridad en 1415, será interpretado por algunos teólogos e historiadores en el fragor de los conflictos eclesiológicos del Vaticano I.[1] Dentro del enorme *corpus* documental hemos elegido solo algunos textos que pueden ser considerados representativos de al menos algunas de las principales interpretaciones acerca del decreto *Haec sancta* y el papel del concilio general en la estructura constitucional de la Iglesia. Los debates eclesiológicos del Concilio Vaticano I pondrán en discusión una vez más la siempre problemática relación entre ambas disciplinas, historia y teología. Sobre este asunto Bruno Neveu, un historiador poseedor de una refinada sensibilidad teológica, afirmaba:

> *Le fonctionnement interne de la société ecclésiastique, la distinction entre clercs et laïques, les rapports entre le Sacerdoce et l'Empire, l'Église et l'État, tous ces sujets ont fait éclore et proliférer, d'assez répétitive manière souvent, des discussions historiques, juridiques et ecclésiologiques qu'on ne saurait clarifier qu'en référence à des points cardinaux de la théologie [...] L'historien a-t-il vocation et compétence pour s'engager dans l'étude critiques de ces questions, et enraciner, si l'on ose dire, la végétation*

[1] Hans SCHNEIDER, *Das Konziliarismus als Problem der Neueren Katholischen Theologie*, Nueva York-Berlín, De Gruyter, 1976.

dogmatique dans l'humus des faits, comme voulurent s'y essayer, avec une forte dose d'historicisme partisan, les savants germaniques animés par les manifestes d'Ignaz von Döllinger? Pour cette coexistence entre Histoire et Théologie, il faudra bien des précautions, beaucoup de bonne volonté et de mutuel respect.[2]

En palabras del autor, para lograr una coexistencia —medianamente armoniosa, me permito agregar— entre teología e historia sería necesario: mucha precaución, una importante dosis de buena voluntad y respeto mutuo. Esto es precisamente lo que no existió en el contexto polémico del Concilio Vaticano I y, por tal motivo, los debates que analizaremos a continuación resultan particularmente interesantes.

En este punto cabe recordar que el decreto *Haec sancta*, ampliamente comentado, discutido y utilizado por el Concilio de Basilea, se incorporará en la Pragmática Sanción de Bourges (1438) y, a partir de ese momento, se convertirá en un sólido argumento de la Iglesia galicana en la medida que legitimaba la autoridad de los concilios generales. De hecho, el texto del decreto será expresamente recogido en la *Declaratio Cleri Gallicani* de 1682. Por un lado, el artículo segundo reconocía que la plena autoridad en asuntos espirituales residía en la sede apostólica, al mismo tiempo que destacaba la validez de los decretos del Concilio de Constanza relativos a la autoridad de los concilios generales. Por otro lado, el artículo cuarto recordaba que si bien en las cuestiones de fe los decretos del sumo pontífice tenían un papel prominente y sus decretos se aplicaban a todas las iglesias en general y a cada una en particular, su *iudicium* no era irreformable *nisi Ecclesiae consensus acceserit*.[3] No es de extrañar, entonces, tal como lo ha demostrado Heribert Müller, que la *eruditio gallicana* de los siglos XVII y XVIII se interesara particularmente por la historia de los concilios del siglo XV. Los esfuerzos de Baluze por reunir manuscritos mediante una red internacional de *savants* para escribir la historia de Basilea constituyen un claro ejemplo en este sentido. Más allá de la especificidad, creo que es precisamente este interés de personajes como el propio Baluze, Mabillon, Dagesseau, Iselin, Bignon, por la historia de los concilios del siglo XV lo que torna indispensable el diálogo

[2] Bruno NEVEU, "Juge suprême et docteur infaillible: Le pontificat romain de la bulle *in eminenti (1643)* à la bulle *Auctorem fidei (1794)*", en Bruno NEVEU, *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 387.

[3] Richard F. COSTIGAN, *The Consensus of the Church and Papal Infallibility*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2005; Jean François CHIRON, "Infaillibilité pontificale et *consensus Ecclesiae: enjeux théologiques du XVIIe au XXI siècle*", en Sylvio DE FRANCESCHI (ed.), *Anti-infaillibilisme catholique et romanité ecclésiale aux temps postridentins (XVIIe-XXe siècles)*, Lyon, LARHRA, pp. 13-37.

entre medievalistas y modernistas.[4] De acuerdo con Richard Costigan, la cláusula *ex sese non autem ex consensu Ecclesiae* del decreto conciliar *Pastor aeternus* de 1870, en lo concerniente al carácter irreformable de las definiciones del pontífice romano, había sido formulada explícitamente para oponerse al artículo 4° de la *Declaratio de 1682*.[5] Por este motivo, la interpretación del decreto *Haec sancta* de Constanza, a su vez incluido en la Declaración de 1682, estará presente en el contexto del Vaticano I en los debates eclesiológicos del concilio. Sobre la *Declaratio* de 1682, en el contexto inmediatamente anterior al Vaticano I, la publicación de los jesuitas, *Civiltà Cattolica*, dejaba entrever lo siguiente:

> *I cattolici riceveranno con gioia la proclamazione del futuro Concilio sull'infallibilità dommatica del sommo Pontefice. Essa riuscirebbe indirettamente* ad annullare la famigerata Dichiarazione del 1682*, senza che fosse necessaria una speciale discussione di quei malaugurati quattro articoli, che furono per sì gran tempo l'anima dal Gallicanismo. Nessuno però si dissimula che il sommo pontefice, per un sentimento di augusta riserbatezza, no voglia da per sè prendere l'iniziativa d'una proposizione, che sembra riferirsi a lui direttamente. Ma si spera che la manifestazione unanime dello Spirito Santo per la bocca dei Padri del futuro Concilio ecumenico, la definirà per acclamazione*.[6]

El texto obviamente buscaba operar sobre la opinión pública al afirmar que se debía proclamar casi sin discusión la infalibilidad del sumo pontífice y, en consecuencia, quedaría anulada tanto la Declaración de 1682 como los cuatro artículos que se habían convertido en una de las principales fuentes de inspiración del galicanismo. Puesto que la Declaración reconocía la autoridad de los concilios generales y, en particular, recogía los decretos del Concilio de Constanza, nuestro interés estará centrado en analizar de qué manera el decreto *Haec sancta* fue interpretado por algunos teólogos e historiadores dentro del marco de los conflictos del Concilio Vaticano I.

---

[4] Heribert MÜLLER, "L'érudition gallicane et le Concile de Bâle (Baluze, Mabillon, Daguesseau, Iselin, Bignon)", *Francia*, 9 (1981), pp. 531-555; Jean-Louis QUANTIN, "La menace des faits. Érudition moderne et condamnations romaines", en Philippe LEVILLAIN (ed.), *Rome l'unique objet de mon ressentiment. Regards critiques sur la papauté*, Roma, École Française de Rome, 2011, pp. 137-163.

[5] Richard F. COSTIGAN, *The Consensus of the Church*..., op. cit., pp. 31-33; Victor MARTIN, *Les origines du gallicanisme*, Paris, Bloud & Gay, 1939; Aimé-Georges MARTIMORT, *Le Gallicanisme de Bossuet*, Paris, Du Cerf, 1953; Alain TALLON, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVIè siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, Paris, PUF, 2002; Jotham PARSONS, *The Church in the Republic. Gallicanism and Political Ideology in Renaissance France*, Washington DC, Catholic University of America, 2004.

[6] Civ. Catt. VII, 5, 352 (1869).

El *Haec sancta* entre historia y teología

Más allá de que la cuestión de la veracidad de la anécdota parece zanjada, al término del Vaticano I comenzó a circular una historia según la cual el cardenal Filippo Maria Guidi había intentado mediar entre la minoría y la mayoría conciliar limitando los alcances de la infalibilidad papal. Según Guidi, el oficio papal no dependía de los obispos en lo relativo a su autoridad, sino que era necesario su testimonio para conocer la fe de la Iglesia y de las tradiciones de las diferentes iglesias sobre la verdad en discusión. Puesto que Pío IX no quería un compromiso con la minoría y veía en el intento de mediación de Guidi una concesión al gobierno italiano, lo convocó por la tarde y, cuando Guidi intentó fundamentar su posición apelando en especial a Bellarmino y Tomás de Aquino, pronunció la famosa frase: "Ma che tradizione, la tradizione sono io".[7] Quedaba, entonces, claro que no había lugar para una lectura histórica de la tradición y tampoco una posibilidad de compromiso. En este sentido, también debe interpretarse la famosa frase del cardenal Henry E. Manning, representante de la mayoría, quien frente a las objeciones históricas planteadas por el obispo Joseph Hefele, célebre historiador de los concilios, acerca de la definición de la infalibilidad papal respondió: "Non sumus in scholis sed in oecumenico Concilio cogregati. Interrogandi sunt non historici, et critici; sed vivum Ecclesiae oraculum".[8] Más allá de lo anecdótico del caso, queda claro que la coexistencia entre historia y teología en el marco del Concilio Vaticano I distaba mucho de estar basada en las condiciones estipuladas por Bruno Neveu.

Con respecto a los textos a analizar, en primer lugar, nos ocuparemos de la interpretación histórica de Ignaz von Döllinger acerca del *Haec sancta*, en su *Der Papst und das Concil*, para concentrarnos, en segundo lugar, en la visión de Joseph Hergenröther y su respuesta *Anti-Janus*. Finalmente, analizaremos el papel desempeñado por la interpretación histórica del *Haec sancta* en las visiones teológicas mucho más moderadas y conciliadoras de Henri Maret y de la *quaestio* concebida por el jesuita Francesco Quarella.[9]

---

[7] Giacomo MARTINA, *Pio IX (1867-1878)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1990, pp. 555-557; Klaus SCHATZ, *Vaticanum I 1869-1870*, Paderborn, F. Schöningh, 1992-1994, I, pp. 312-322.

[8] Kenneth L. PARKER., "Historical Consciousness and the First Vatican Council: Manning, Döllinger, Newmann and Acton's Uses of 'History' in the Papal Infallibility Debates", en Kenneth L. PARKER y Erick H. MOSER (eds.), *The Rise of Historical Consciousness among Christian Churches*, Lanham, University Press of America, 2013, pp. 89-122; citado a partir de Frederick J. CWIEKOWSKI, *English Bishops and the First Vatican Council*, Lovania, Publications Universitaires de Louvain, 1971, p. 324.

[9] Ignaz VON DÖLLINGER, (*Janus pseud.), Der Papst und das Concil. Eine weiter ausgeführte und mit Quellennachweis versehene Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel: Das Concil und Civiltà*, Leipzig, C. F. Steinacker, 1869; Joseph HERGENRÖTHER, *Anti-Janus. Eine historisch-theologische Kritik der Schrift 'Der Papst und*

Con el objeto de entender la utilización polémica de argumentos teológicos e históricos dentro del marco del Concilio Vaticano I en lo relativo a la autoridad de los concilios generales del siglo XV, debemos necesariamente repasar algunos de los principales sucesos que llevaron a la redacción del texto del decreto *Haec sancta* que sería invocado en la Pragmática Sanción de 1438 y luego recogido por la Declaración de 1682.

La aprobación del *Haec sancta* durante la quinta sesión del Concilio de Constanza el 6 de abril de 1415 generó las condiciones para la solución del cisma que desde 1378 había mantenido dividida a la Iglesia en tres obediencias distintas: la romana, la aviñonesa y la pisana. La huida de Juan XXIII, papa de la obediencia pisana que había convocado el concilio, ponía en discusión varias cosas: ¿era posible celebrar un concilio general sin el apoyo del papa o hacerlo expresamente contra su voluntad? De ser posible, ¿de dónde provendría su autoridad y legitimidad?[10]

Mientras que estos sucesos movilizaron a los principales teólogos y canonistas a buscar una salida con respecto a la autoridad del concilio ahora sin el papa, desde Schaffhausen, Juan XXIII continuaba trabajando por su disolución. Si bien los padres conciliares continuaban intentando negociar la vuelta del pontífice mediante varias embajadas, una vez que este intentó huir definitivamente atravesando el Rin, el concilio decidió iniciar las formalidades para su proceso de deposición. El 26 de marzo de 1415 se celebró la tercera sesión en la que el concilio se oponía abiertamente a cualquier intento de disolución y manifestaba su decisión, al igual que en la primera sesión, de poner fin a los problemas relativos a la *causa unionis, fidei et reformationis*. La sesión siguiente, presidida por el cardenal Corsini, tuvo lugar tres días más tarde y se redactó un texto plagado de consecuencias. El cardenal Zabarella fue el encargado de leerlo públicamente, dando lugar a un gran revuelo, ya que habría omitido el pasaje relativo a la prerrogativa del concilio de encarar en ausencia del papa la reforma *in capite et membris* que aparentemente ya había sido aceptada con anterioridad. El sábado 6 de abril después de Pascua se decidió nuevamente convocar a otra sesión en la

das Konzil' von Janus, Friburgo de Brisgovia, Herder, 1870; Henri Louis Charles MARET, *Du concile générale et de la paix religieuse*, Paris, H. Plon, 1869; Francesco QUARELLA, *Quaestio*, en Johann FRIEDRICH, *Documenta ad illustrandum Concilium Vaticanum I anni*, Nördlingen, C. H. Beck, 1870-1871, pp. 1-128. Este *dossier* junto a otros textos ha sido estudiado por Hans SCHNEIDER, *Das Konziliarismus...*, op. cit, pp. 168-213.. Nos permitimos aquí volver sobre algunos de estos textos para concentrarnos en las tensiones entre teología e historia acerca de las interpretaciones sobre el *Haec sancta*.

[10] Sobre los aspectos bibliográficos Sebastián PROVVIDENTE, "The meaning of the *Haec sancta:* between theology, canon law and history", *Temas Medievales*, 20 (2012), pp. 197-244.

que se reelaboró el decreto anterior y se incluyó finalmente la problemática frase acerca de la reforma.[11]

Como producto de esta sesión, se daría a conocer el decreto *Haec sancta synodus*, que establecía que, aun en ausencia del papa, el concilio tenía la autoridad suficiente para restaurar la unión de la Iglesia. La competencia del concilio poseía una fundamentación cristológica en la medida que obtenía su *potestas* directamente de Cristo. Incluso el papa debía obedecer esta *potestas*. El texto agregaba expresamente que aquellos que no lo hicieran serían castigados, aun si se tratara del sumo pontífice.

> *Et primo (declarat), quod ipsa in spiritu sancto legitime congregata concilium generale faciens, et ecclesiam catholicam repraesentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cuiuscumque status vel dignitatis,* etiam si papalis existat*, obedire tenetur in his quae pertinent ad fidem et extirpationem dicti schismatis, ac reformationem dictae ecclesiae in capite et in membris.*
>
> *Item, declarat, quod quicumque cuiuscumque conditionis, status, dignitatis,* etiam si papalis (fuerit)*, qui mandatis, statutis seu ordinationibus, aut praeceptis huius sacrae synodi et* cuiuscumque alterius concilii generalis legitime congregati*, super praemissis, seu ad ea pertinentibus, factis, vel faciendis, obedire contumaciter contempserit, nisi resipuerit, condignae poenitentiae subiiciatur, et debite puniatur, etiam ad alia iuris subsidia, si opus fuerit, recurrendo.*[12]

---

[11] Con respecto al papel desempeñado por el cardenal Zabarella, cf. Thomas E. MORRISSEY, "The Decree 'Haec Sancta' and Cardinal Zabarella. His Role in its Formulation and Interpretation", Annuarium Historiae Conciliorum, 10/1 (1978), pp. 145-176; Thomas E. MORRISSEY, "Cardinal Zabarella and Nicholas of Cusa. From Community Authority to Consent of the Community", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 17 (1986), pp. 157-176; Thomas E. MORRISSEY, "Ein Unruhiges Leben. Franciscus Zabarella an der Universität von Padua (1390-1410)", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 24 (1998), pp. 5-40; Thomas E. MORRISSEY, "The Call for Unity at the Council of Constance: Sermons and Addresses of Cardinal Zabarella, 1415-1417", *Church History*, 53/3 (1984), pp. 307-318; Michiel DECALUWÉ, "Three Ways to Read the Decree *Haec Sancta* (1415). The Conciliar Theories of Franciscus Zabarella and of Jean Gerson and the Traditional Papal View on General Councils", Gerald CHRISTIANSON - Thomas IZBICKI - Christopher BELLITTO (eds.), *The Church*, *the Councils and Reform: The Legacy of the Fifteenth Century*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2008, pp. 122-139.

[12] Para el texto del *Haec sancta* nos valdremos de la versión propuesta por Michiel DECALUWÉ, "A new and disputable text-edition of the decree *Haec Sancta* of the Council of Constance (1415)", *Cristianesimo nella storia*, 32/2 (2006), pp. 417-445. El autor señala que si bien la edición del COD es confiable desde el punto de vista filológico, en lo que respecta al resto de las actas, en el caso de este decreto en particular, no ofrece la mejor versión del texto, ya que se basa exclusivamente en la edición de von der Hardt; Giuseppe ALBERIGO *et al.* (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (COD), Basilea, Herder, 1962 [nueva edición *Corpus Christianorum*, Turnhout, Brepols, 2013, I]; C. M. D. CROWDER, "Le concile de Constance et l'édition de Von der Hardt", *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 57 (1962), pp. 409-445; Philip

Si bien la promulgación del *Haec sancta* sentó las bases para la solución definitiva del cisma, la explicación del significado del decreto ha dado, hasta la actualidad, lugar a interpretaciones divergentes por parte de historiadores, teólogos y canonistas. La bulla *Inter cunctas* del 22 de febrero de 1418, mediante la cual Martín V, el nuevo papa elegido por el concilio, aceptaba todo lo decidido *conciliariter*, sería utilizada como un argumento a favor del concilio como en contra de este. Tal como lo han señalado numerosos investigadores, la dificultad de la interpretación del decreto se debía a cierta ambigüedad en el lenguaje utilizado en el texto. Esta no sería de manera alguna un producto del descuido en su redacción, sino, muy por el contrario, se habría usado cuidadosamente con el objeto de lograr un cierto consenso entre las distintas posturas imperantes dentro del concilio.[13]

La polémica

Sorprende constatar que, en los comienzos de su carrera como historiador, Dölliger se había siempre mostrado como un representante del ultramontanismo al que defendía con argumentos históricos. En este contexto heredaría de Friedrich von Brenner la idea acerca del valor normativo de la era patrística de los primeros seis siglos y sobre la importancia del canon vicentino (Vicente de Lerins): "Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus traditum est".[14] En un primer momento, también su obra le debía mucho a algunos polemistas anti-febronianos como Pietro Ballerini e incluso se apoyaba en la

STUMP, "The Official Acta of the Council of Constance in the Edition of Mansi", en Laurent MAYALI - Stephanie A. J. TIBBETTS (eds.), *The Two Laws: Studies in Medieval Legal History Dedicated to Stephan Kuttner*, Washington DC, Catholic University Press, 1990, pp. 221-339.

[13] Para el texto de la bula *Inter cunctas*, cf. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florencia-Venecia-Paris-Leipzig, 1759 (*reproductio typographica* 1966), XXVIII, col. 590-593. El cambio de la posición de Paul DE VOOGHT se observa en los siguientes textos: "Le conciliarisme aux conciles de Constance et Bâle: compléments et précisions", en August FRANZEN - Wolfgang MÜLLER, (eds.), *Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie*, Freiburg, Herder, 1964, pp. 61-75, p. 64: "Le 22 avril 1418, à la dernière session du Concile de Constance, Martin V a déclaré qu'il approuvait tout ce qui avait été décidé *conciliariter*, j'ai pris argument de la déclaration de Martin V pour affirmer qu'il avait approuvait le conciliarisme. Je ne retire rien de ce que j'ai dit là-dessus, mais je pense qu'il y a lieu de préciser le *genre* d'approbation donné par Martin V en cette circonstance". Más tarde, el mismo autor comentaba sobre el asunto en Paul DE VOOGHT, P., "Resultados recientes de la investigación histórica sobre el conciliarismo", *Concilium*, 64 (1971), pp. 125-131, p. 128: "La cuestión de si Martín V aprobó o no el decreto *Haec sancta* es, de hecho, totalmente secundaria...".

[14] Kenneth L. PARKER, "Historical Consciousness and the First Vatican Council...", op. cit., p. 95; Sobre Vicente de Lerins, cf. Jakob SPEIGL, *Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie Ignaz Döllinger*s, Essen, Ludgerus Verlag, 1964, pp. 125-128.

edición crítica de Graciano hecha por Carlo Berardi, que daba cuenta de una defensa de los textos apócrifos de las decretales pseudoisidorianas.[15]

Ahora bien, los viajes realizados en 1857 y en 1861 por von Döllinger a Italia y su estadía en Roma le permitirán entrar en contacto con las fuentes manuscritas y su trabajo en distintos archivos generarán un cambio radical en su obra.[16] De allí en más, se consolidará en su producción histórica y polémica la idea de que a partir del siglo IX el papado había modificado el significado del primado romano desarrollado en los primeros siglos. Durante todo el período medieval y mediante la producción de distintos textos apócrifos como las falsificaciones de Símaco, la *donatio Constantini* y las decretales pseudoisidorianas se habría desarrollado la idea de infalibilidad papal y una idea falsa del primado romano. Por este motivo se volvía indispensable luchar contra la definición dogmática en el contexto del Concilio Vaticano I.[17] Con respecto a la infalibilidad papal, Döllinger se valía un tanto ambiguamente del argumento *ex silentio*, según el cual, puesto que la doctrina de la infalibilidad papal no se había formulado explícitamente en la literatura patrística de los primeros siglos, era negada de manera implícita. Sin embargo, a la hora de discutir los textos de las decretales pseudoisidorianas y su transmisión en las colecciones canónicas anteriores a Graciano (Deusdedit, Anselmo de Luca y Bucardo de Worms), Dölliger asumía que, aunque estos autores no aludían explícitamente a la infalibilidad papal, de manera implícita lo hacían en sus textos.[18]

---

[15] Kenneth L. PARKER, "Historical Consciousness and the First Vatican Council...", op. cit., pp. 95-96; Franz Xaver BISCHOF, "L'opposition à l'infaillibilité pontificale dans le monde germanique de Febronius aux années 1830 ", en Sylvio DE FRANCESCHI (ed.), *Le Pontife et l'Erreur. Anti-infaillibilisme catholique et romanité ecclésiale aux temps postridentins (XVIIe-XXe siècles), Actes de la journée d'études de Lyon (7 mai 2009)*, Chrétiens et Sociétés (Documents et Mémoires), 11 (2010), Lyon, pp. 105-121; R. F. COSTIGAN, *The Consensus of the Church...*, op. cit., pp. 94-108; Pietro BALLERNI, *De vi ac ratione primatus romanorum pontificum, et de ipsorum infallibilitate in definiendis controversiis fidei*, Verona, 1766 ; Pietro BALLERINI, *De potestate ecclesiastica summorum pontificum et conciliorum generalium*, Verona, 1768. Carlo BERARDI, *Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti, corrupti ad emendatiorum codicum fidem exacti, difficiliores commodâ interpretatione illustrati*, Torino, 1752-1757, Venecia, 1777-1783.

[16] Sobre el viaje de 1857 que realizó junto a *lord* Acton, la influencia que este mismo parece haber tenido en su visión histórica, Roland HILL, *Lord Acton*, New Haven - Londres, Yale University Press, 2000, pp. 63-80. Sobre los archivos vaticanos Owen CHADWICK, *Acton and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998. pp. 29-75

[17] Franz Xaver BISCHOF, "L'historien de l'Église Ignaz von Döllinger et son opposition aux dogmes du primat de juridiction et de l'infaillibilité du pape", en Sylvio DE FRANCESCHI (ed.), *Histoires Antiromaines*, Chrétiens et Sociétés (Documents et Mémoires 15), Lyon, 2011, pp. 151-166; por esta época se publicaba la edición de Paul HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-isidorianae*, Leipzig, Tauchnitz, 1863.

[18] Brian TIERNEY, *The Origins of Papal Infallibility 1150-1350*, Leiden, Brill, 1988, pp. 13-15. Sobre las relaciones entre historia y teología es muy interesante la polémica a propósito

El trabajo en los archivos italianos en la década del 60 había alterado completamente sus certezas ultramontanas anteriores y este cambio se evidenciaría en una serie de conferencias.[19] Por un lado, el 5 y el 9 de abril de 1861, poco tiempo después de que las tropas de Cerdeña y Piamonte de Vittorio Emanuele II derrotaran a las fuerzas de Pío IX y Cavour comenzara a hablar de una "Chiesa libera in libero stato", Döllinger, frente la evidencia de un "patrimonio de San Pedro" custodiado por las fuerzas francesas de Napoleón III, sostenía que así como la Iglesia había sobrevivido sin patrimonio por setecientos años, también podría hacerlo en un futuro inmediato y, por lo tanto, su poder temporal no era necesario.[20]

Por otro lado, el 28 de septiembre de 1863, en la abadía de San Bonifacio de Múnich, von Dölliger había sido elegido para pronunciar el discurso de apertura del encuentro de ochenta y cuatro teólogos e historiadores alemanes de la Iglesia.[21] Su intervención generaría numerosas reacciones tanto a favor como en contra. En su conferencia manifestaba que ya desde la Antigüedad en la Iglesia habían surgido dos escuelas teológicas con distintos enfoques, la de Alejandría, con una visión más especulativa, y la de Antioquía, con una visión más "bíblica". En la Edad Media, la visión de escuela alejandrina había sido llevada adelante por Anselmo y por la escolástica posterior, dejando de lado a la tradición antioquena de un carácter más exegético-histórico. Si bien esta tradición había alcanzado grandes logros, su visión era parcial. Luego de la Reforma y a pesar de los intentos de algunos humanistas como Erasmo por recobrar una dimensión más exegética para balancear el escolasticismo, esta tradición había encontrado refugio en la tradición protestante. Luego del Concilio de Trento, en la Iglesia católica se había afianzado un escolasticismo acrítico desprovisto de una mirada histórica. La gran excepción había sido la Francia de Bossuet, que combinaba los logros de la escolástica con un enfoque de recuperación de la patrística y de la conciencia histórica. Sin embargo, estos logros se habían perdido con la Revolución de 1789 y con la experiencia napoleónica. En efecto, era en las universidades alemanas del siglo XIX en donde esta tradición histórica se había mantenido y precisamente allí debía recuperarse. Frente a una Italia marcada por el énfasis en el escolasticismo, la antorcha del conocimiento histórico debía ser recogida por los alemanes. La recuperación del carácter histórico de la teología se presentaba al mismo

---

de la publicación de este libro entre su autor, Brian Tierney y el cardenal Alfons Stickler. Cf. *Catholic Historical Review*, 60 (1974), pp. 427-441 y 61 (1975), pp. 265-279.

[19] Thomas Albert HOWARD, *The Pope and the Professor. Pius IX, Ignaz Von Döllinger and the Quandary of Modern Age*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 92-95.

[20] Thomas Albert HOWARD, *The Pope and the Professor*, op. cit., p. 97 y el texto de I. VON DÖLLINGER, *Kirche und Kirchen: Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen,* Múnich, 1861, pp. 666-684.

[21] Franz Xaver BISCHOF, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799-1890)*, Stuttgart, Kohlhammer, pp. 62-87.

tiempo como una empresa ecuménica destinada al diálogo con otras confesiones cristianas y en la medida que la recuperación de una teología con "dos ojos" generaría obviamente mucha resistencia en Roma, la discusión debía darse en el contexto de la opinión pública.[22]

La reacción de la Iglesia llegaría en dos fases: primero, el 21 de diciembre de 1863, con la epístola papal *Tuas libenter* dirigida al arzobispo Scherr de Múnich en la que Pío IX advertía acerca de los riesgos de una excesiva confianza en la razón humana y en la ciencia para el magisterio de la Iglesia. Sin un control por parte de la Iglesia, las personas buenas, imbuidas de una confianza excesiva en la ciencia, podían llegar a profesar cosas opuestas a la verdad infalible revelada por Dios. La segunda fase llegaría el 8 de diciembre de 1864, precisamente en el día de la celebración de la Inmaculada Concepción con la publicación del *Syllabus errorum*, que en cierta medida ampliaba y recogía lo que ya se había desarrollado en *Tuas libenter*.[23]

Por esta época, von Döllinger concentraría su investigación sobre la historia del papado y en 1863 publicaría su *Die Papstfabeln des Mittelalters* acerca de las falsificaciones papales en la Edad Media para luego abocarse a un ambicioso proyecto nunca terminado sobre la *Cathedra Romana* o *Cathedra Petri* que debía incluir una historia del papado, una historia de los intentos de unión con la Iglesia ortodoxa y con las Iglesias surgidas a partir de la Reforma y, finamente, una historia de la censura eclesiástica de libros.[24]

El proyecto sería dejado de lado, ya que los sucesos que se desencadenarían a final de la década lo llevarían a enfrascarse en la producción de una serie de textos polémicos. El 6 de febrero de 1869 se publicaba en *Civiltà Cattolica* con el subtítulo *Corrispondenza di Francia* un artículo tristemente célebre escrito en el marco de los círculos ultramontanos de Luis Veuillot y aprobado por el papa y su secretario de estado, que anunciaba:

> I cattolici propriamente detti*, cioè la grande maggioranza dei fedeli, hanno proprio delle speranze opposte... Essi credono che il futuro Concilio sarà molto breve... Questa idea... rampolla anzitutto dal sentimento che i Vescovi di tutto il mondo si troveranno d'accordo nelle questioni principali, in guisa*

[22] Thomas Albert HOWARD, *The Pope and the Professor*, op. cit., pp. 102-107. Para el texto, I. VON DÖLLINGER, "Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie", en Johann FINSTERHÖLZL (ed.), *Ignaz Von Döllinger: Wegbereiterer heutiger Theologie*, Styria, Graz, 1969, pp. 227-263.

[23] Thomas Albert HOWARD, *The Pope and the Professor*, op. cit., pp. 109-112.

[24] Franz Xaver BISCHOF, "Le pape et le concile par Janus (1869): une histoire des progrès de la puissance pontificale à l'épreuve de la censure romaine", en Sylvio DE FRANCESCHI (ed.), *Histoires Antiromaines II,* Chrétiens et Sociétés (Documents et Mémoires 23), Lyon, 2014, pp. 211-225.

che la minorità , per quanto eloquente esser possa, non potrà durare in una lunga opposizione.[25]

Más allá de la intencionada distinción entre los *cattolici liberali* y los *cattolici propriamente detti*, del texto se desprendía que la convocatoria al concilio y la declaración de la infalibilidad papal eran inminentes y que no encontrarían prácticamente oposición alguna. Frente a esta situación, Döllinger, bajo el pseudónimo de Janus, se lanzaba a escribir entre el 10 y el 16 de marzo una serie de artículos en el periódico liberal alemán, *Ausburger Allgemeinen Zeitung,* bajo el título *Das Concilium und die Civiltà*, que después serían publicados en forma de libro bajo el título *Der Papst und das Concil* (1869), traducido rápidamente a numerosas lenguas. En estos textos, von Döllinger buscaba informar a los fieles acerca de los problemas históricos que implicaba a su entender la definición dogmática de la infalibilidad papal. Más allá de estos problemas, en la perspectiva de von Döllinger, la definición de la infalibilidad papal también parecía poner en riesgo cualquier intento ecuménico de diálogo con otras iglesias cristianas.[26]

En *Der Papst und das Concil*, tanto el *casus honorii* como el papel de los concilios generales en la Iglesia eran dos importantes argumentos históricos a la hora de cuestionar la infalibilidad papal.[27] Tanto desde un punto de vista teológico como desde un punto de vista histórico, su noción del primado romano implicaba que Roma debía actuar de manera colectiva junto a los obispos cuando estos se encontraban reunidos en un concilio universal. Por este motivo, el análisis histórico de los decretos del Concilio de Constanza y, en especial, el del decreto *Haec sancta*, jugaban un papel importante en su argumentación contra la infalibilidad papal. De acuerdo con Döllinger, los decretos de la cuarta y quinta sesiones del Concilio de Constanza daban cuenta de un episcopalismo anterior a la decadencia producida con la introducción de las decretales pseudoisidorianas. En palabras del propio historiador, así debían considerarse los decretos de Constanza: "Diese Beschlüsse der Cons-

---

[25] Civ. Catt. VII, 5, 349 (1869).

[26] Franz Xaver BISCHOF, "Le pape et le concile par Janus (1869)...", op. cit.

[27] Ulrich HORST, *Päpstliche Unfehlbarkeit wider konziliare Superiorität. Studien zur Geschichte eines (ekklesiologischen) Antagonismus vom 15. bis zum 19. Jahrhundert*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2016; Ulrich HORST, *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil*, Mainz, Grünewald, 1982, pp. 214-156. Sobre Honorio, Remigius BÄUMER, "Die Wiederentdeckung der Honoriusfrage im Abendland", *Römische Quartalschrift*, (1961), pp. 200-214; Guillaume CUCHET, "L'affaire Gatry et la 'question d'Honorius' (1870)", en Sylvio DE FRANCESCHI (ed.), *Le Pontife et l'Erreur*..., op. cit., pp. 123-142. Sobre Honorio y la defensa hecha en tiempos posteriores de Anastasio Bibliotecario cf. el análisis de Adrián VIALE, "Anastasio Bibliotecario y la condena del papa Honorio" en Ariel GUIANCE (ed.), *Cultura letrada e identidades sociales en el mundo medieval (siglos IV-XV),* Buenos Aires, IMHICIHU-CONICET, 2019, pp. 281-305.

tanzer Synode sind vielleicht das außerordentliche Ereignis in der ganzen dogmatischen Geschichte der christlichen Kirche".[28]

En efecto, los decretos de Constanza eran el resultado más extraordinario de toda la historia dogmática de la Iglesia y ofrecían un contra argumento irrefutable contra la infalibilidad papal. En la medida en que un papa estaba subordinado al concilio en cuestiones de fe, nunca podía ser infalible:

> *Wenn der Papst dem Concil in Sachen des Glaubens unterworfen ist, so ist er nicht unfehlbar, so ist die Kirche und ihre Repräsentation, das Concil, die Trägerin der von Christus gegebenen Verheißungen und nicht der Papst; so kann er auch ohne Concil irren und seiner Irrlehre wegen vom Concil gerichtet werden.*[29]

Era la Iglesia y su instancia representativa, el concilio, la portadora de la promesa de indefectibilidad de la fe realizada por Cristo. Por lo tanto, un papa sin concilio podía errar y sus errores ser juzgados por un concilio.

La repuesta al texto de Döllinger llegaría rápidamente en la pluma de Joseph Hergenröther, quien junto a Döllinger y Hefele serían las tres figuras más prominentes de las universidades alemanas del momento. Hergenröther había estudiado Teología en el *Collegium Germanicum* en Roma, había hecho su *Habilitation* en Múnich y desde 1852 era profesor de Historia de la Iglesia en Würzburg. Cabe destacar que, en esta última universidad, al igual que en la de Mainz, primaba un enfoque teológico más bien escolástico en oposición a lo que sucedía en Múnich y en Tübingen, en donde la teología se encontraba mucho más abierta a la historia. En el Congreso de Múnich de 1863, Hergenröther se había opuesto a que la presidencia hubiera recaído en von Döllinger y que hubiera estado a cargo de la conferencia inicial.[30] En 1867, había sido convocado a Roma junto a dos colegas alemanes como consultor del concilio. Si bien en su texto del *Anti-Janus* en ningún momento asumía la autoría de Dölliger, el autor lo citaba abundantemente. Al mismo tiempo, veía al texto de Janus como un ataque contra el primado papal y contra la sede apostólica. Al analizar el texto del *Haec sancta* sostenía: "Er war ausgegangen von einer *hauptlosen Versammlung*, die kein ökumenisches Concil sein konnte, ohne Zustimmung eines der Päpste, von denen doch nur einer der legitime war; er war ein Nothbehelf in der Verwirrung, ein Gewaltakt".[31]

En tensión con cierta evidencia histórica de peso, afirmaba que el decreto había sido aprobado por una *hauptlose Versammlung* y, por lo tanto, no

---

[28] Ignaz VON DÖLLINGER, (*Janus pseud.), Der Papst und das Concil*, op. cit., p. 324; para estos textos Hans SCHNEIDER, *Das Konziliarismus...*, op. cit., pp. 167-170.

[29] Ibíd.

[30] Thomas Albert HOWARD, *The Pope and the Professor*, op. cit., p. 106 y p. 135.

[31] Joseph HERGENRÖTHER, *Anti-Janus*, op. cit., p. 129.

podía tratarse de un concilio ecuménico. Además, el concilio no contaba con la aprobación siquiera de uno de los papas, entre los cuales solo uno debía ser el verdadero. Se trataba, pues, de una medida de emergencia tomada en medio de la confusión. Frente a la afirmación de Janus acerca de la que la elección de Martín V dependía del *Haec sancta* y de la legitimidad del Concilio de Pisa que había elegido a Juan XXIII, Hergenröther sostenía, sin demasiados argumentos históricos, la legitimidad de Gregorio XII, papa de la obediencia romana, y manifestaba que este papa nunca había aprobado el decreto. Tampoco se desprendía de la bula *Inter cunctas* mediante la cual Martín V había aprobado todo lo que se hubiera decidido *conciliariter* que el texto del *Haec sancta* hubiera sido también aprobado por el papa. De hecho, no podía sostenerse que el texto hubiera sido aprobado *conciliariter*, ya que solo había sido aprobado por las *nationes* sin el consentimiento del colegio de cardenales. El decreto también iba en contra de la prohibición de apelar a un concilio una decisión papal y contra el primado romano reconocido en el Concilio de Florencia. Pío II, Julio II y León X se habían pronunciado posteriormente acerca de la prohibición de apelar a un concilio. Finalmente, se detenía en su texto señalando las similitudes que existían entre el texto de Janus y el de Febronio.[32]

En Francia, a pesar del concordato de Napoleón de 1801 y la renovación integral del episcopado realizada desde Roma al término de la revolución había sentado las bases para la consolidación del ultramontanismo, la tradición galicana resurgiría en el contexto de las polémicas sobre la infalibilidad originadas en el Vaticano I en la pluma de Henri Louis Charles Maret, decano de la Facultad de Teología de La Sorbona.[33] En cierta medida, su eclesiología era heredera del galicanismo moderado surgido luego del concordato y había encontrado refugio, entre otros lugares, en el seminario de Saint Sulpice, en donde varios miembros del clero norteamericano, que también participarían en el Concilio Vaticano I, se formarían. Un interesante ejemplo de este galicanismo moderado es el tratado de Pierre-Denys Boyer preparado como una clase magistral para enseñarse en el seminario que ha sido editada por

---

[32] Ibíd., p. 130; Hans SCHNEIDER, *Das Konziliarismus...*, op. cit., pp. 172-174.

[33] Phillippe BOUTRY, "La tentative française de destruction du Saint Siège (1789-1814)", en Philippe LEVILLAIN (ed.), *Rome l'unique objet de mon ressentiment. Regards critiques sur la papauté*, Roma, École Française de Rome, pp. 80-100. Bernard ARDURA, *Le Concordat entre Pie VII et Bonaparte 15 juillet 1801. Bicentenaire d'une réconciliation,* Paris, Cerf, 2001; Philippe BOUTRY, "Pie VII et le rétablissement du catholicisme en France: logiques romaines du Concordat", en Jacques-Olivier BOUDON (ed.), *Le concordat et le retour à la paix religieuse. Actes du colloque organisé par l'Institut Napoléon et la Bibliothèque Marmottan le 13 octobre 2001*, Paris, SPM, 2008, pp. 11-50; Bernard PLONGERON, "Hypothèques sur le Concordat. Lecture gallicane des anciens évêques constitutionnels", en Jacques-Olivier BOUDON (ed.), *Le concordat et le retour à la paix religieuse*, op. cit., pp. 57-93; Claude BRESSOLETTE, *Le pouvoir dans la société et dans l'église: l'ecclésiologie politique du Monseigneur Maret*, Paris, Cerf, 1984.

Jacques Audinet.[34] Más allá del aislamiento en su propio país, la minoría antifalibilista francesa encontraría una voz fundamental en Maret, quien había escrito su texto inmediatamente antes de la apertura del Concilio Vaticano I.

En el texto de Maret, el ejemplo histórico de los concilios del siglo XV ocupaba también una parte importante en su argumentación. En los libros II y III del primer volumen, en donde se discutían las relaciones entre el episcopado y el papado, el caso del Concilio de Constanza fue clave en su visión:

> *Convoqué par un pape reconnu de l'immense majorité de l'Église et de l'Église romaine, convoqué par une bulle qui appelait tous les évêques de la chrétienté, le concile de Constances dès ses premières sessions se regarda comme œcuménique, en prit le titre, en exerça les droits*.[35]

El objetivo de Maret al comentar estos decretos era defender la ecumenicidad del Concilio de Constanza en tanto sucesor del Concilio de Pisa. La convocatoria hecha por parte de los cardenales habría sido legítima y canónica y la aprobación de Alejandro V, primer papa de la obediencia pisana, aunque no era legalmente necesaria, daba cuenta de esta legitimidad. La ausencia inicial de las obediencias de Gregorio XII y de Benedicto XIII en las primeras sesiones de ninguna manera habían cuestionado su ecumenicidad, ya que, al reunirse en concilio, los obispos habían dado un consentimiento implícito a todo lo que se había decidido previamente. Además, mediante la bula *Inter cunctas*, Martín V habría reconocido a todas las sesiones del concilio como ecuménicas. El hecho de que los cardenales no hubieran brindado su consentimiento en la quinta sesión de 1415 no cuestionaba tampoco la ecumenicidad, ya que la legitimidad del decreto se apoyaba en el consentimiento de los obispos.[36] Del texto se desprende, por un lado, la influencia de la *Defensio Declarationis* de Bossuet y, por otro, la importancia de la discusión con el ultramontanismo del primer Lamennais y el de De Maistre. Al mismo tiempo, Maret conocía y citaba a autores galicanos de principios del siglo XIX, como Frayssinous y De la Luzerne.[37] En relación con el decreto *Haec sancta*, Maret, y en oposición a von Döllinger, sostenía:

---

[34] Yves CONGAR, "L'ecclésiologie de la Révolution Française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité", en *L'ecclésiologie au XIXe siècle,* Paris, Cerf, 1960, pp. 77-114. Jacques AUDINET, "L'enseignement De ecclesia' à St. Sulpice sous le premier empire et les débuts du gallicanisme moderne", en *L'ecclésiologie au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1960, pp. 115-139.

[35] Sobre el Concilio de Constaza, cf. Henri Louis Charles MARET, *Du concile générale*..., op. cit., I, pp. 386-432 y II, 389-412. Sobre esta cita Ibíd., I, p. 388; Hans SCHNEIDER, *Das Konziliarismus*..., op. cit., pp. 178-184.

[36] Henri Louis Charles MARET, *Du concile générale*..., op. cit., I, pp. 396-403.

[37] Ibíd., II, pp. 301-356; Yves CONGAR, "L'ecclésiologie de la Révolution Française au concile du Vatican...", op. cit., pp. 115-139.

> *Selon les termes des actes du concile, ce décret est un* constitution synodale*, ou une loi constitutionnelle, qui a pour objet de régler l'usage de la puissance ecclésiastique, c'est-à-dire de déterminer les droits et les devoirs de cette puissance. Le concile, nous le répétons, ne propose pas ce décret comme un dogme de la foi; mais par la nature des choses ce décret appartient au domaine de la foi puisqu'il touche au droit divin et aux premiers intérêts de la religion et du salut des âmes*.[38]

Del texto se desprende que se trataba una *constitution synodale*, es decir, una ley constitucional que regulaba el poder de la Iglesia, pero sin por eso ser un dogma. Acerca de la relación entre el papa y el concilio, Maret sostenía, en un intento de medición entre las posturas de la mayoría y la minoría, que si bien Cristo era *maître* del concilio, el papa era su *chef*.[39] Sin embargo, el papa no podía imponer su voluntad ni oponerse a la mayoría del episcopado. De hacerlo, el derecho canónico estipulaba que podía ser depuesto. Por ende, tanto el papado como el episcopado eran esenciales en la estructura jerárquica de la Iglesia, ya que, según su constitución, el poder del papa no era una monarquía absoluta, sino una monarquía temperada por la aristocracia. La infalibilidad era un atributo de la soberanía espiritual en su totalidad y no residía en el papa separado del colegio de obispos.[40]

Las discusiones de la constitución el *schema de ecclesia* sobre el capítulo 11 celebradas entre el 6 de marzo y el 9 de mayo de 1870, que contenían tanto una afirmación del primado como la infalibilidad, dieron lugar a una importante circulación de algunos textos que defendían tanto la posición de la minoría como de la mayoría y, otros, que buscaban una conciliación.[41] En este marco, Francesco Quarella, padre jesuita y prefecto del *Collegium Germanicum*, le envió al obispo Kettler de Mainz una *quaestio* en la que buscaba

---

[38] Henri Louis Charles MARET, *Du concile générale*..., op. cit., I, p. 411.

[39] Ibíd., I, p. 424.

[40] Ídem.

[41] Antoine CHAVASSE, "L'ecclésiologie au concile du Vatican. L'infaillibilité de l'Église", en *L'ecclésiologie au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1960, pp. 233-245; Jean-François CHIRON, *L'infaillibilité et son objet. L'autorité du magistère infaillible de l'Église s'étend-elle aux vérités non révélées?*, Paris, Cerf, 1999; Roger AUBERT, "Motivations théologiques et extra-théologiques des partisans et des adversaires de la définition dogmatique de l'infaillibilité du pape à Vatican I", en Enrico CASTELLI (ed.), *L'infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1970, pp. 91-103; Gustave THILS, *Primauté et l'infaillibilité du Pontife Romain à Vatican I et autres études d'ecclésiologie*, Leuven, Leuven University Press (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), 89, 1989; Hermann J. POTTMEYER, *Le rôle de la papauté au troisième millénaire. Un relecture de Vatican I et Vatican II*, Paris, Cerf, 2001; Ulrich HORST, *Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil*, Mainz, Grünewald, 1982, pp. 214-156; Klaus SCHATZ, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zum Gegenwart*, Wurzburgo, Echter, 1990; Klaus SCHATZ, *La primauté du Pape. Son histoire des origines à nos jours*, Paris, Cerf, 1992.

acercar ambas posiciones y en la que los argumentos históricos sobre el *Haec sancta* tendrían un protagonismo destacado.[42]

El objetivo principal del texto de Quarella era demostrar que el poder del papa no era absoluto y no podía ser independiente de la totalidad de la Iglesia. Con respecto al *Haec sancta*, afirmaba que no se trababa de un texto solo aplicable a una situación del cisma o de un papa de dudosa legitimidad, ya que la frase *cujuscumque legitimi concilii* negaba la posibilidad de una interpretación restrictiva que fuera el producto de una situación de emergencia. La autoridad del papa no residía exclusivamente en el pontífice, sino *in unanimi suffragio Rom. Pontificis cum Ecclesia universali.* En caso de que un papa obrara *ad perturbationem Ecclesiae*, un concilio podía imponer la ley a su cabeza *secundum aequitatem*.[43] Los decretos de Constanza habían sido aprobados *uniformiter* y la protesta de los cardenales no se había hecho públicamente sino *secrete* y, por lo tanto, tampoco debía ser tenida en cuenta.[44] Al aceptar posteriormente Juan XXIII, el papa de la obediencia Pisana, sentencia de su propia deposición, virtualmente estaba aceptando la validez de los decretos. La aprobación posterior de Martín V de todo lo que se hubiera decidido *conciliariter* era un argumento más a favor de la validez del *Haec sancta*, ya que este se había aprobado en una sesión plenaria. El texto del jesuita buscaba claramente una *conciliatio* cuando afirmaba que si bien el primado del papa había sido reconocido por los concilios del siglo XV, sin embargo, junto a este existía el poder del episcopado.[45] Junto al papa, sucesor de Pedro, se encontraban los obispos, sucesores de los apóstoles. Mientras que la Iglesia podía existir *sine auctuale sucessore Petri*, no era posible pensar a Pedro sin su Iglesia.[46] Con respecto al primado romano Quarella afirmaba:

> *Ita Rom. Pontificem habere primatum honoris et iurisdictionis, habere plenam potestatem in universalem Ecclesiam, ut tamen tota ecclesiasticae potestatis plenitudo, supremum et ultimum iudicium, regula fidei, non in unius Rom. Pontificis personali et a tota Ecclesia independente auctoritate fuerint constituta, sed in unanimi Ecclesiae suffragio et consensu.*[47]

Si bien reconocía el primado romano, no podía interpretarse la prohibición de apelar a un concilio como un signo de la independencia del poder respec-

---

[42] John O'MALLEY, *Vatican I. The Council and the Making of the Ultramontane Church*, Cambridge, Harvard University Press, 2018, pp. 180-207.

[43] Francesco QUARELLA, *Quaestio*, en Johann FRIEDRICH., *Documenta ad illustrandum...*, op. cit., p. 80; para estos textos Hans SCHNEIDER, *Das Konziliarismus...*, op. cit., pp. 188-193.

[44] Francesco QUARELLA, *Quaestio*, op. cit., p. 83.

[45] Ibíd., pp. 84 y 88.

[46] Ibíd., p. 89.

[47] Ibíd., p. 90.

to del poder de la Iglesia y, de hecho, era necesario su consenso unánime. Quarella, siguiendo a Antonino de Florencia, sostenía que si bien un papa en tanto *singularis persona* podía errar en cuestiones de fe, un papa *utens concilio et requirens adjutorium universalis Ecclesiae* no podía hacerlo.[48]

Es sabido que estos intentos de mediación no tuvieron el efecto deseado y la infalibilidad papal se declaró tras la partida de la minoría y en medio de una lluvia torrencial el 18 de julio de 1870. La declaración de la infalibilidad papal convirtió al Concilio de Constanza y, en especial, al *Haec sancta* en temas más dignos de olvido que de estudio. En este sentido, desde la curia romana se incentivó y abonó el olvido de la tradición conciliar. En el plano historiográfico, se le dio gran crédito a la idea de Juan de Torquemada, que presentaba un evidente corte polémico y que sostenía que el conciliarismo era un subproducto de las enseñanzas heréticas de Guillermo de Ockham y de Marsilio de Padua y que, por ende, debía dejarse de lado. En 1873, Joseph Hefele repetía lo que ya había expresado en su monumental *Conciliengeschichte* en 1869 acerca del *Haec sancta* y aceptaba abiertamente que su interpretación estaba de acuerdo con el derecho canónico vigente por entonces:

> *Hiernach und* nach dem heutigen Recht*, welches die päpstliche Approbation der allgemeinen Concilien, um sie zu solchen zu machen, für nöthig erklärt, kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß a.* alle *Beschlüsse von Constanz, welche für das Papstthum keine Präjudiz tilden, für ökumenisch zu erachten, dagegen b. alle, welche gegen das ius, die dignitas und praeminentia des apostolischen Stuhls verstoßen für reprobiert zu halten sind*.[49]

A pesar de los notables avances historiográficos en materia de edición de fuentes luego del Concilio Vaticano I, el pensamiento conciliar continuaría siendo interpretado durante este período como un conjunto de ideas esencialmente ajenas a la tradición católica. Esto puede observarse en el relevamiento realizado por Francis Oakley acerca de los principales *instrumenta*:

---

[48] Ibíd., p. 93.

[49] Joseph HEFELE, *Conciliengeschichte*, VII, Friburgo, Herder, 1869, p. 372. Citado por Hans SCHNEIDER, *Das Konziliarismus...*, op. cit., p. 165. Sobre Hefele afirmaba con ironía Hans KÜNG, *Libertad conquistada. Memorias*, Madrid, Trotta, 2004, I, p. 321: "Fue especialmente esta fórmula la que dio ocasión a la protesta y el abandono del concilio Vaticano de la mayor parte de los obispos franceses y alemanes ya antes de que se definiera la infalibilidad. Entre ellos, el obispo de Rottenburg y antes el historiador de la Iglesia en Tubinga y autor de una historia de los concilios en siete volúmenes, Karl Joseph Hefele luchó como nadie contra los términos de tal definición citando errores papales. Hefele fue el último obispo del mundo que —¡no sin haber vivido antes nueve meses de vacilaciones!— escribió una carta pastoral a su clero diciendo que 'por la paz y la armonía en la Iglesia' había que hacer 'grandes y difíciles sacrificios personales' y que por eso se sometía a la definición vaticana. Y por eso siguió siendo obispo de Rottenburg".

diccionarios teológicos, enciclopedias y listas de papas, editados a lo largo de las primeras décadas del siglo XX. Mientras que la *Catholic Encyclopedia*, editada en 1908 contraviniendo todo criterio histórico, declaraba que el Concilio de Constanza solo había obrado legítimamente a partir de la convocatoria realizada por Gregorio XII de la línea romana, el *Dictionnaire de théologie catholique* publicado en 1911 no incluía a Constanza ni a Basilea en la lista de los concilios ecuménicos, generando un verdadero *vacuum memoriae* entre el Concilio de Vienne (1311-1312) y el de Florencia (1439-45). Del mismo modo, la publicación en 1917 del *Codex Iuris Canonici* fue un fiel reflejo de la eclesiología del Vaticano I.[50] Estas actitudes tendientes a difundir institucionalmente el olvido de la tradición conciliar y a utilizar criterios teológicos contemporáneos a la hora de resolver cuestiones históricas se prolongaron promediando el siglo XX, incluso hasta la actualidad, y dan cuenta de una tensión ineludible entre los estudios históricos y teológicos. Por este motivo, creemos que una historia eclesiástica no confesional, pero abierta al mismo tiempo a entender las consecuencias teológicas de ciertas afirmaciones, se vuelve indispensable.

Dentro del marco de los debates del Vaticano I acerca del rol de la historia, la visión de teólogos como Maret y Quarella, abiertos a incorporar fuentes históricas en su discurso teológico, parecía ser más sutil y sofisticada que la de aquellos historiadores y teólogos como von Döllinger y Hergenröther, que estaban involucrados en el fragor de la polémica. Hoy en día es sabido que tanto afirmar el valor *doctrinal* del *Haec sancta* —al menos para el caso del Concilio Constanza— como negar su carácter vinculante, en tanto constitución sinodal por el hecho de tratarse de una asamblea sin un *caput*, son argumentos que se encuentran en conflicto con la propia evidencia histórica. Sin embargo, es innegable que la definición de la infalibilidad papal volvía imposible una interpretación histórica del canon vicentino y de su tradición. Frente a una teología anclada en la realidad histórica, se consolidaría al término del Vaticano I nuevamente la escolástica como método académico. Según la visión crítica de Matthias Joseph Scheeben, que había estudiado en la Universidad Gregoriana de Roma con Carlo Passaglia y Giovanni Perrone, en la obra de Döllinger la historia parecía haberse emancipado de la autoridad eclesiástica.[51] Eran los historiadores quienes debían aprender

---

[50] Francis OAKLEY, *Council Over Pope? Towards a Provisional Ecclesiology*, Nueva York, Herder and Herder, 1969, pp. 122-124. El análisis propuesto por el autor incluye incluso otros *instrumenta* que presentan posturas análogas. Francis OAKLEY, *The Conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church 1300-1870*, Oxford, Oxford University Press, 2003. Sobre el DTC, cf. Christian SORREL, "Modernisme et antimodernisme dans le Dictionnaire de théologie catholique", en Sylvio DE FRANCESCHI, *Théologie et érudition de la crise moderniste à Vatican II*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2014, pp. 357-370.

[51] Wilhem BARTZ, "Le magistère de l'Eglise d'après Scheeben", en *L'ecclésiologie au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1960, pp. 310-327.

de la voz de la jerarquía eclesiástica y no a la inversa. En este contexto no es de extrañar la hostilidad frente a esta emancipación de la historia de la jerarquía eclesiástica. Si bien hoy en día estamos muy lejos de compartir las premisas positivistas de Döllinger y las liberales *whig* de su alumno *lord* Acton, es difícil no experimentar una cierta empatía con ellos en la medida en que su defensa de lo que entendían como método histórico los había llevado a sufrir importantes consecuencias en su vida personal y académica. Por esta misma época y en oposición a la influencia histórica en los estudios teológicos, el cardenal Manning sostenía que la historia, la Antigüedad y los hechos del pasado se desvanecían en presencia de un orden de hechos divinos como eran la unidad, la perpetuidad e infalibilidad de la Iglesia de Dios.[52] Mientras que Acton, al ser laico, pudo ingeniárselas para evitar una sanción de la autoridad eclesiástica, su aislamiento con respecto a la jerarquía eclesiástica en Inglaterra al término del Vaticano I iría en aumento y le traería más de un dolor de cabeza. En el caso de Döllinger, son conocidos los sufrimientos que le produjo su excomunión y la prudente distancia que mantuvo con la *Altkatholishe Kirche* en sus últimos años de vida.[53]

Conclusión

En la actualidad, una eclesiología abierta a la historia sigue siendo necesaria, pero a su vez, esta, incluso sin ser confesional, debe estar abierta a comprender las consecuencias teológicas de sus conclusiones. Después de haber analizado algunos de los debates del Vaticano I, las palabras de Bruno Neveu evocadas al comienzo del texto siguen siendo un *desideratum* no siempre respetado. Del mismo modo, parece importante recordar que, a menudo —aunque no siempre—, algunos historiadores escriben desde un punto de vista confesional y tienden a acomodar los hechos históricos a una cierta visión canónica o teológica establecida *a priori*. No asumimos aquí obviamente una retórica histórica positivista cuando el papel del historiador es el de exponer solamente los hechos históricos. Los casos de Döllinger y Acton son más que ilustrativos al respecto, ya que junto a esta retórica de los meros hechos, ambos autores incorporaban permanentemente sus propios juicios de valor a la hora de presentarlos. Solo a modo de ejemplo basta recordar la influencia de la narrativa febroniana en von Döllinger o la teleológica de la *whig history* de Acton. Sin embargo, cuando los historiadores acercan su len-

[52] Henry E. MANNING, *The Temporal Mission of the Holy Ghost*, Londres, Longmans, Green & Co., 1865, p. 204; PEREIRO, J., *From Anglican Archdeacon to Council Father at Vatican I*, Oxford, Oxford University Press, 2008 [1998], pp. 204-211.

[53] Victor CONZEMIUS, "Aspects ecclésiologiques de l'évolution de Döllinger et du vieux catholicisme", en *L'ecclesiologie au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1960, pp. 247-279.

te, la opción por criterios teológicos a la hora de zanjar cuestiones históricas se vuelve, cuanto menos, problemática.

La declaración de la infalibilidad papal tendría finalmente lugar el 18 de julio de 1870. Un día después comenzaba la guerra franco prusiana, que obligaba a Napoleón III a retirar sus tropas de Roma a principios de agosto. El 20 de septiembre, las tropas de Vittorio Emanuele entraban por la Porta Pia a Roma y Pío IX quedaba virtualmente recluido en el Vaticano. El 20 de octubre, el papa suspendía *sine die* el Concilio Vaticano I. Todo esto sucedía unos meses después de que la infalibilidad papal se había proclamado. En efecto, es imposible comprender la eclesiología del Vaticano I sin tener en cuenta la consolidación de los Estados nacionales y, a su vez, la dinámica de la *secularización* y de la *Kulturkampf* no pueden estudiarse como algo ajeno a los problemas eclesiológicos discutidos en estos años.

Más allá de la definición del primado romano en el decreto *Pastor aeternus* durante el Vaticano I, la relación entre el poder papal y el del episcopado lejos estaba de haber sido resuelta. El tema resurgiría en el contexto del Concilio Vaticano II, que mediante *Lumen Gentium* buscaría conciliar el primado romano y la colegialidad episcopal. Con la convocatoria del Concilio Vaticano II, la apertura histórica de los estudios teológicos reaparecería con toda su fuerza en la *Nouvelle théologie.* Sobre las tensiones entre historia y teología podemos afirmar, para algunos de sus mejores exponentes de esta "nueva teología", que las relaciones con la jerarquía eclesiástica continuaron siendo difíciles.

ESTUDIOS BIZANTINOS Y ECLESIOLOGÍA. NUEVAS NOTAS EN TORNO A LA RELACIÓN ENTRE HISTORIA Y TEOLOGÍA A PARTIR DE LA OBRA DE YVES CONGAR

Pablo Ubierna
CONICET-UBA-UNIPE

Rien n'est aussi anxieusement beau que le spectacle d'un peuple qui se relève d'un mouvement intérieur, par un ressourcement profond...

Charles Péguy, L'Argent-suite, *Cahiers de la Quinzaine*, 9/ser. 14 (1913), París, p. 226[1]

La relación entre historia y teología ha sido, en el seno de la tradición católica, el caso de un inesperado extrañamiento. El extrañamiento es evidente cuando pasamos de la referencia general (la historia entendida como una dimensión gnoseológica inevitable) a la eventual utilización de estudios históricos concretos por parte de los teólogos. Y es inesperado porque, en el cristianismo, la historia de la Salvación se desarrolla en el tiempo y a través de sociedades e instituciones cuya comprensión requiere del dato histórico. Pero esa misma historia (en tanto disciplina) fue separada de los programas de estudios teológicos y de la formación sacerdotal y se convirtió, desde hace unos doscientos años, en una invitada necesaria y a la vez desconocida en ese medio.[2] De manera especular, el renovado interés en los círculos universita-

[1] Fue el mismo Yves Congar quien reconoció que el concepto de *ressourcement*, clave en la renovación teológica francesa a partir de un retorno a la historia (bíblica y patrística a las que se suma la renovación litúrgica que es cronológicamente anterior) y que define a todo el movimiento se debe a la pluma del inexhaurible Charles Péguy. Cf. Yves CONGAR, "Le prophète Péguy", *Témoignage Chrétien*, 26 agosto 1949, p. 1.

[2] De hecho, el establecimiento de contactos entre estudios históricos y filosofía política y entre historia y derecho canónico han sido también muy difíciles. Tomemos, apenas, como ejemplos, la recepción trunca de los estudios históricos sobre el Gnosticismo o sobre el imperio de Constantino por parte de algunos filósofos especializados en Filosofía Política y de toda la discusión sobre el "cesaropapismo" bizantino por los historiadores del derecho canónico. Hace unos años publicamos una primera aproximación a algunos de estos problemas. Cf.

rios de Francia y Argentina por la eclesiología (del cual, entre otros ejemplos, dan cuenta este volumen y el congreso en el que se origina) intentan sobrepasar otro extrañamiento, el que surge entre la discusión sobre el fenómeno religioso (sus diversas manifestaciones, su historia, sus capilarizaciones e influencias) al interior de las tradiciones universitarias que han hecho un culto de cierta y particular comprensión de la muy francesa noción de *laïcité*.[3] Esa noción viene de la mano de una interpretación determinada del Estado (tanto en el caso francés como, de una manera derivada, aunque con claras especificidades, en el argentino) que nutre las imágenes vulgarizadas desde el pensamiento universitario sobre lo público y lo privado, sobre lo civil y lo religioso, dándole una dimensión axiológica muy clara.[4] La incidencia de este proceso de laicización de la sociedad y de las instituciones ha sido largamente estudiada para el caso argentino,[5] pero no así su influjo en la organización

Pablo UBIERNA, "Quelques notes sur Yves Congar et l'ecclésiologie orientale", en Frédéric GABRIEL, Dominique IOGNA-PRAT y Alain RAUWEL (eds.), *Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie* [*Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre-hors série*], 2013. Disponible en: <http://cem.revues.org/12866> [consulta: 28/10/2020].

[3] La *laïcité* ha generado, comprensiblemente, regueros de tinta, pero también ha naturalizado un problema (lo complejo de las relaciones Iglesia-Estado en la Francia contemporánea) cuya ambigüedad no siempre se ha señalado. Destaquemos, en principio, dos obras de un gran especialista como Émile POULAT, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Paris, Cujas-Cerf, 1988; íd., "Du principe de catholicité au principe de laïcité", *Philosophie politique*, 4 (1993), pp. 73-87, así como también Philippe PORTIER, "L'Église catholique face au modèle français de laïcité", *Archives de sciences sociales des religions*, 129, (janvier-mars 2005). Disponible en: <https://journals.openedition.org/assr/> [consulta: 7/7/2020]. Con todo, tal como decíamos, la ambigüedad de la situación merece ser resaltada (algo que por lo general no se hace), ya que la *laïcité* de la III República, que la llevaría a expulsar a (la mayoría de) las congregaciones religiosas (1902-1903) y separar radicalmente Estado e Iglesia (1905), no fue un problema a la hora de apoyar los emprendimientos culturales confesionales fuera de Francia (mayormente, escuelas católicas en manos de órdenes y congregaciones religiosas, pero también judías, como las desarrolladas en el Cercano Oriente por la *Alliance Israélite Universelle*), como una forma de promover la influencia francesa y contraponer la creciente presencia de otras potencias. Cfr. Jean DUCRUET, "Congrégations religieuses et gouvernements français anticléricaux partenaires en Orient (1880-1910)" y Jean-Claude KUPERMINC, "La langue de la liberté: la place du français dans le réseau scolaire de l'Alliance israélite universelle, de 1860 à 1940", ambos en Patrick CABANEL (dir.), *Une France en Méditerranée. Écoles, langue et culture françaises, XIX^{e}-XX^{e} siècles*, Paris, Créaphis, 2006, pp. 89-108 y 307-319.

[4] Florian Mazel dio cuenta de esto mismo en una conclusión historiográfica a la interpretación de ciertos problemas análogos en la medievalística francesa de las últimas décadas. Cf. Florian MAZEL, *Féodalités 888-1180*, Paris, Belin, 2010, pp. 637-648.

[5] Lo que incluye también la participación del Estado liberal —especificidad local- en la construcción institucional de la Iglesia. Cf. Miranda LIDA, "De los recursos de fuerza o de las transformaciones de la Iglesia y del Estado argentinos en la segunda mitad del siglo XIX", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 26 (2004), pp. 47-74; Ignacio MARTÍNEZ, *Una nación para la Iglesia argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia,

de la enseñanza y la investigación universitaria y la consecuente falta de institucionalización del estudio del fenómeno religioso en general y del cristianismo en particular, algo que no pasó inadvertido para algunos protagonistas como Clemente Ricci.[6] Esta explicitación se vuelve necesaria, ya que la percepción de esas relaciones entre Iglesia(s), sociedad y Estado, así como todo el proceso de secularización, fueron muy distintos en otras geografías y tradiciones intelectuales[7].

El esfuerzo de Congar y, en gran medida, de muchos otros teólogos católicos franceses, fue salvar ese hiato entre teología e historia, sacando a la teología del marco tradicional y restringido de la explicitación de dogmas en clave apologética y de hacerla entrar, definitivamente, en la historia —considerando que la crisis generada por el Modernismo había ya quedado, tras la Primera Guerra, en el pasado- incluyendo en esa dinámica la historia de las instituciones en las que la Iglesia visible había tomado cuerpo y de las sociedades en las que se había desarrollado y sobre las que había influido. En Francia, los teólogos católicos que se abrían en la primera posguerra a la importancia de la historia se nutrían no solo de fuentes nuevas, sino también riesgosas: la crítica textual tal como se estaba, finalmente, desarrollando en algunos círculos católicos —como la *École biblique* de los dominicos en Jerusalén— y los nuevos aportes surgidos de la renovación historiográfica

2013, y ahora Roberto DI STEFANO, "Religión y nación en la Argentina. La problemática construcción del mito del país católico", *Rúbrica Contemporánea*, IX/17 (2020), pp. 57-77.

[6] Clemente Ricci llamó la atención desde la Universidad de Buenos Aires a principios de la década del 20 sobre esa lamentable ausencia y lo relacionaba con el reflejo especular de una situación francesa que, en su lugar de origen, hacía muchas décadas que había cambiado. Nos ocupamos de este tema en Pablo UBIERNA, *Las humanidades. Notas para una historia institucional*, Gonnet, UNIPE-Editorial Universitaria, 2016, pp. 123-139. En general, el proceso de secularización en la Argentina es presentado sobre moldes franceses y señalando algunas diferencias, pero atendiendo a otras cuestiones que a las que aquí nos interesan. Un ejemplo de esto es la presentación general de Roberto DI STEFANO, "Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina", *Quinto Sol*, 15/1 (2011), pp. 1-32. Disponible en: < http://www.biblioteca.unlpam.edu.ar/pubpdf/quisol/v15n1a04stefano.pdf> [consulta: 4/8/2020] y Miranda LIDA, "Secularización: doctrina, teoría, mito. Un debate desde la historia sobre un viejo tópico de la sociología", *Cuadernos de Historia. Ser. Ec. y Soc.*, 9 (2007), pp. 43-63. Para los problemas que plantea la secularización como patrón conceptual al momento de organizar una historia del fenómeno religioso católico en la Argentina contemporánea ver la reciente síntesis de Miranda LIDA, *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y XX*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.

[7] La amplia bibliografía sobre las formas que adoptó la secularización, tanto dentro como fuera del ámbito hispanoamericano, dan muestra de esta diversidad. Además, señalemos que desde el catolicismo solamente en los últimos años se ha podido ver de qué manera el acercamiento galicano (en la manera en que sobrevivió hasta el Vaticano I) planteaba interesantes formas de entender el lugar de la institución de la Iglesia en un mundo posrevolucionario y sus relaciones con la Modernidad. La generación de Congar fue la que intentó restablecer ese puente.

en la universidad francesa. Todo el conjunto era ciertamente revolucionario y un trabajo cimentado en esas bases no presagiaba nada bueno frente a la mirada romana, siempre temerosa de un resurgir del Modernismo. Marie Dominique Chenu, uno de los mayores exponentes de ese grupo y maestro de Yves Congar, dirá que su vocación de historiador y, específicamente, de medievalista tuvo un doble origen: por un lado, la seducción intelectual del método histórico crítico expuesto por el Padre Lagrange en sus estudios bíblicos y, por el otro, las nuevas corrientes historiográficas. Sobre el primero dirá: "Je sentais que la Parole de Dieu est dans l'histoire et qu'entrer dans l'histoire est un moyen d'atteindre la Parole de Dieu". Podríamos ver aquí nada más que un interés por una *historia ancilla theologiae*, pero perderíamos de vista lo central. Si se nos permite, dado el contexto, el recurso a una imagen neotestamentaria, "el árbol se conoce por su fruto" y lo que siguió en la obra de Chenu (y otro tanto podemos decir sobre Congar) fue el estudio y el ejercicio profundo de la historia y la frecuentación de una bibliografía específica, que redefinió los alcances de una teología comprendida como *fides in statu scientiae*. Lector de Marc Bloch y de Lucien Fevre (y uno de los primeros abonados a *Annales* tras su aparición), Chenu insistirá sobre las analogías y las similitudes entre la agenda de la nueva historia que encarnaba el grupo fundador de *Annales* y su propio proyecto: "Ils introduisaient les dimensions économiques et sociales dans l'histoire culturelle, ils prenaient en compte les causalités économiques. D'instinct, je faisais la même chose dans l'histoire du phénomène chrétien...".[8] Ahora bien, ¿en qué contexto institucional se podía producir este encuentro? ¿En qué circunstancias se podía encaminar una empresa historiográfica relativa al *phénomème chrétien*, no ya a la institución jerárquica, sino a un campo muchísimo más amplio? La historia de cómo se dio ese encuentro en instituciones particulares y bajo condiciones muy especiales ha sido relatada muchas veces, comenzando por los protagonistas.[9] No nos detendremos ahora en eso, sino que intentaremos señalar un horizonte cronológico más amplio. La generación de intelectuales católicos a la que perteneció Yves Congar (1904-1995)[10] aparece en el pano-

[8] En una entrevista con Jacques Duchesne de 1975, cit. por Jean Claude SCHMITT, "L'oeuvre de médiéviste du père Chenu", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 81 (1997), pp. 395-406.

[9] En principio, el *studium* dominico de Le Saulchoir y la Facultad Jesuita de Teología de Lyon-Fourvière. Cf. Marie Dominique CHENU, *Une école de Théologie: Le Saulchoir*, Étiolles, Le Saulchoir, 1937. Este pequeño opúsculo fue rápidamente retirado de circulación e incluido en el *Index* en 1942, como es sabido. La bibliografía sobre el tema es inmensa. Cf., en principio, Jürgen METTEPENNINGEN, *Nouvelle Théologie-New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II*, Londres, Continuum, 1994.

[10] Nacido en 1904, el mismo año que Jean Danielou y Emmanuel Mounier, Congar pertenece a esa "generación de 1905" que tiene un lugar clave en la historia intelectual francesa contemporánea; aquella que, sin haber participado en la Gran Guerra por cuestiones de edad, debió cargar con el peso de la reconstrucción de un país devastado, aun habiendo salido

rama teológico francés tras dos sucesos claves en la relación entre teología e historia. Por un lado, el cierre (o decadencia) de las facultades de Teología en las universidades francesas en el siglo XIX, lo que llevó a la desaparición de un pensamiento eclesiológico de tipo galicano o febroniano;[11] por el otro, la querella en relación con el Modernismo. Como es sabido, con la Revolución desaparecen los seminarios y las facultades teológicas del Antiguo Régimen. El Concordato de 1801 abrió, nuevamente, la posibilidad de la creación de facultades de Teología en el Estado, lo que sucedió por decreto y tras la fundación de la Universidad Imperial en 1808. Si bien debían ser diez, en relación con las diez sedes metropolitanas, solo se abrieron seis, las de París, Aix-en-Provence, Bordeaux, Rouen, Toulouse y Lyon.[12] Estas facultades no

victorioso de la contienda. Cf. Jean-François SIRINELLI, *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Fayard, 1988 y Diane RUBINSTEIN, *What's Left? The Ecole Normale Supérieure and the Right*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1990.

[11] No es el lugar para detenerse en un comentario sobre ellos, pero recordemos que el énfasis puesto por la tradición galicana y la febroniana (esta última en Alemania, Austria y posteriormente en Toscana) en la que el gobierno de la Iglesia habría pasado, a través de las Falsas Decretales, de un primitivo gobierno colegiado a uno de tendencia monárquica, es un argumento histórico y resultado del tipo de investigación histórica que se realizaba en las universidades del Antiguo Régimen. De hecho, en el mundo católico, el gran desarrollo en algunos círculos de los estudios históricos durante los siglos XVI, XVII y XVIII cae en una profunda alienación durante los siglos XIX y XX, lo que sin duda plantea un problema, como dijéramos, para una confesión enraizada en la historia. Eso es lo que se pierde en Francia particularmente con la desaparición de una doble tradición, la galicana y la erudición de los *Messieurs* de Port Royal. Si bien es cierto que el extrañamiento entre estudios religiosos e históricos en la universidad francesa se comenzó a resolver con la fundación de la *École Pratique des Hautes Études* (EPHE) en 1868 para acercar los temas y el sistema de trabajo en Alemania a la realidad francesa, otro paso importante fue la fundación en 1946, en Sorbonne, de un centro de investigaciones sobre el cristianismo primitivo y la antigüedad tardía que lleva el nombre, justamente, de uno los grandes historiadores de la erudición jansenista, Sébastien Le Nain de Tillemont. La fundación de este Centro se debe al esfuerzo de Henri-Irénée Marrou (profesor de la tradicional cátedra de *Histoire du Christianisme*) junto a Jacques Fontaine y Marguerite Harl. El católico Marrou —integrante del círculo de la revista *Esprit* desde 1933 y miembro de la Resistencia durante la Segunda Guerra Mundial— fue, sin dudas, un académico más alejado del gusto de la tradición laica de la universidad francesa que su antecesor en la cátedra, Charles Guignebert, un racionalista laico discípulo directo de Renan. Sobre la tradición galicana, ver los artículos reunidos por Sylvio de FRANCESCHI, Frédéric GABRIEL y Alain TALLON en el *dossier* "La culture gallicane. Références et modèles (Droit, ecclésiologie, histoire)", *Revue de l'histoire des Religions*, 226/3 (2009). Sobre la fundación de la EPHE, ver Patrick HENRIET (ed.), *L'École Pratique des Hautes Études. Invention, érudition, innovation de 1868 à nos jours*, Paris, Somogy-École Pratique des Hautes Études, 2018.

[12] Hasta la supresión en 1885, momento en que, por diversas razones, ni los católicos franceses (y mucho menos Roma) ni los anticlericales en el poder desde 1879 —cuando finalmente la Asamblea Nacional renuncia a la monarquía y propone una tercera Constitución republicana— querían facultades estatales de teología. Este panorama surgido del concordato se completa, por el lado protestante, con la fundación de las facultades teológicas de Montauban (para los reformados y que reemplaza a Ginebra, perdida por Francia en 1814) y

obtuvieron, como regla general, el favor de los obispos que no las conducían y para quienes eran una competencia con sus seminarios. Además, las tendencias galicanas o liberales de todas ellas las enfrentaron con Roma. Salvo la de París, todas tuvieron una influencia menor sobre la formación del clero y sobre la vida intelectual francesa.[13]. Esta situación de las cátedras universitarias de Teología en Francia fue algo contemporáneamente resaltado *outre-Manche* por Lord Acton y Newman.[14] Esta decadencia habría dejado la formación superior del clero (más allá de la que pudieran recibir, excepcionalmente, en alguno de los seminarios diocesanos de principios y mediados del siglo XIX, sobre todo en aquellos bajo dirección sulpiciana[15]) en manos, solamente, de los institutos romanos, lo que se vería refrendado por el Va-

---

de Estrasburgo (para los luteranos y desde 1820, también para los reformados). Después de la derrota en la guerra franco prusiana, en 1877, la Facultad de Estrasburgo se muda a París, lo que transforma por primera vez a la capital de Francia en un lugar clave para la formación teológica protestante (algo negado por el propio Edicto de Nantes). Suprimidas, a su vez, en 1905, se dará lugar a la institución de las facultades *libres* de Teología Protestante de París y Montauban (transferida a Montpellier en 1919 y en cuyo origen remoto podemos mencionar la *Académie Protestante* fundada en 1596 de la cual Montpellier se considera heredera, tanto como de la decimonónica de Montauban).

[13] Cf. René EPP, "Aperçu sur les Écoles et les Facultés de Théologie catholique en France au XIXe. siècle", *Revue des Sciences Religieuses*, 64/1 (1990), pp. 53-71 y Bruno NEVEU, "De la gloire à la survie: les Facultés de théologie en France du XIIIe au XIXe siècle", *Revue des Sciences Religieuses*, 78/1 (2004). La théologie dans l'Université et dans l'Église. Centenaire de la Faculté (1902-2002), pp. 91-104.

[14] Más allá de la Francia del Antiguo Régimen, estas tradiciones confesionales de interés por la historia antigua y del oriente cristiano también estuvieron presentes entre los *Divines* anglicanos. Cf. Jean-Louis QUANTIN, *The Church of England and Christian Antiquity. The Construction of a Confessional Identity in the 17th century*, Oxford, Oxford University Press, 2009. Esta continua tradición de estudios históricos sobre el cristianismo primitivo (y su utilización en la argumentación eclesiológica) en las universidades inglesas y por lo tanto en el seno de la tradición anglicana (hasta la abolición de los *Religious Tests* en 1871, las cátedras en Oxford, Cambridge y Durham estuvieron reservadas a clérigos ordenados) les permitía a figuras como Acton y Newman entender la pérdida que significaba para Francia el cierre de las facultades de teología en las universidades del Estado. Si bien en el caso de Acton su reflexión sobre el valor de la historia para la especulación teológica estaba influenciada por Döllinger y la tradición alemana, en el caso de Newman la influencia de Johann Möhler, 1796-1838, [*Die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus* (1825) de la que existía una traducción francesa desde 1839 publicada en Bruselas] o la evolución autónoma de su pensamiento entre su *Essay on the Development of Christian Doctrine* de 1845 y *A Grammar of Assent*, 1870 ha sido un tema largamente debatido desde el gran trabajo de Owen CHADWICK, *From Bousset to Newman*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957. Cf. ahora Kenneth PARKER y Michael SHEA, "Johann Adam Möehler's Influence on John Henry Newman's Theory of Doctrinal Development. A Reappraisal", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 89/1 (2013), pp. 73-95.

[15] Cf. Austin GOUGH, *Paris and Rome. The Gallican Church and the Ultramontane Campaign, 1848-1853*, Oxford, Clarendon, 1986.

ticano I.[16] La discusión alrededor del Modernismo, por su parte, puede ser en gran medida entendida como una discusión sobre el lugar en la teología católica, no solo del (con)texto bíblico, sino también de los estudios sobre el cristianismo en clave histórica[17]. El propio Yves Congar señaló, además, en diversas oportunidades, de qué manera durante el siglo XIX se dio un desplazamiento en el catolicismo de la noción de *tradición* así como del lugar de la utilización de fuentes *históricas* a nivel doctrinal[18]. Hasta entonces se había entendido, de una manera clara, que el magisterio otorgado a los profesores (universitarios) de Teología descansaba en su conocimiento de esas *fuentes* doctrinales[19]. Es en relación con este trasfondo de olvido de lo histórico que

---

[16] En los años de acelerado cierre de las facultades de teología en toda la Europa católica, León XII restituía a los jesuitas en 1824 la dirección en Roma de unos renovados "colegios" de formación superior para sacerdotes de diversos orígenes. Entre ellos, el *Collegio Romano*, que se continuó desde 1858 en el Pontificio Colegio Pío Latinoamericano.

[17] Nos aventuramos a sugerir que tal vez muchos de los miembros de aquella generación de teólogos católicos coincidirían con el aserto de Rowan Williams: "Good Theology does not come from bad History", cf. Rowan WILLIAMS, *Why Study the Past? The Quest for the Historical Church*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, p. 2. La contracara contemporánea de esta búsqueda de una *Scholarship* competente la podría presentar la figura de Francis Aidan Gasquet (1846-1929), benedictino inglés y cardenal de la curia (fue encargado de los Archivos y finalmente de la Biblioteca y pasó los últimos treinta años de su vida en Roma), quien fue un personaje claramente británico, uno de los últimos victorianos, gentil, mundano, *Witty* y también un muy controvertido historiador, con una obra que está repleta de errores y mistificaciones apologéticas y que mucho conspiraría para desacreditar la historiografía realizada por clérigos (en clara compensación la obra de Gasquet encontró un crítico definitivo en 1957 en la figura de un verdadero gran historiador benedictino inglés, David Knowles). Sorpresivamente, Francis Aidan Gasquet, personaje típico de cierto catolicismo inglés de la época, quien recibió su educación en *Downside School*, profesó como monje en *Downside Abbey* y cuya obra histórica estuvo básicamente dedicada al siglo XVI inglés, ha sido presentado recientemente como un "prelado francés" —tal vez a causa de su apellido, heredado de un abuelo legitimista que emigró a Inglaterra a fines del siglo XVIII— y su presencia en Buenos Aires para unas fiestas solemnes en la Basílica de Pompeya en 1922, como evidencia de "la creciente influencia francesa en el catolicismo argentino". Cf. Miranda LIDA, *Historia del catolicismo*..., cit., p. 97.

[18] El sentido profundo de esta búsqueda se resume en una idea clave que compartiera Congar en una entrevista con Jean Puyo: "Tout est absolument historique, y compris la personne de Jésus-Christ", cf. Yves CONGAR y Jean PUYO, *Une vie pour la vérité. Jean Puyo interrogue le père Congar*, Paris, Le Centurion, 1975, p. 43 y, en general, Gabriel MOTZKIN, "The Development of the Catholic Concept of Tradition from the Council of Trent to the Tübingen School", en *Time and Transcendence. Philosophical Studies in Contemporary Culture*, Dordrecht, Springer, 1992, vol. 1. pp. 151-170. En este debate sobre el lugar cambiante de la noción de "tradición" y su posición ambivalente, tendrá un lugar preponderante la tesis de Edmond ORTIGUES, *Histoire et parole de Dieu*, sobre quien *vide infra*, nro. 20.

[19] Cf. Yves Marie CONGAR, "III. L'ecclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité", *Revue des Sciences Religieuses*, 34/2-4 (1960) [L'ecclésiologie au XIXe siècle], pp. 77-114. Ver ahora François LAPLANCHE, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XXe. Siècle*, Paris, Albin Michel, 2006.

debemos situar la obra teológica de Congar (y otros en su generación) como un punto de inflexión en el diálogo entre teología e historia (incluso como ejercicio profesional por parte de un teólogo).[20]

Congar, la vocación ecuménica y el encuentro con la Ortodoxia

La formación de Yves Congar lo lleva desde temprano a fortalecer su identidad ecuménica, en un universo teológico católico francés que comenzaba a recorrer el largo camino de un retorno a las fuentes, un movimiento del que Congar sería uno de los grandes nombres.[21] Es este uno de los temas principales en la investigación sobre Congar y su obra y él mismo dedicó muchas páginas a contar ese recorrido.[22] En ese temprano camino de interés y apertura ecuménica, el encuentro con la Ortodoxia será fundamental en su formación —junto con otros encuentros, como el Anglicanismo y el Luteranismo—. Señalar algunas consideraciones sobre las discusiones de lo que podríamos denominar la agenda de la teología Ortodoxa (o de algunos teólogos, al menos) con la que Congar se encuentra (en sus lecturas o en persona), creemos, pueden arrojar algo de luz sobre los problemas que estudiaremos a continuación.

---

[20] Las derivas personales e institucionales que involucró esta recuperación de la disciplina histórica y de la crítica textual conforman una de las páginas más interesantes de la historia intelectual del fenómeno religioso católico en Francia durante el siglo XX. Dentro de ese universo, rescatamos una figura particular y de influencias decisivas en el desarrollo de las discusiones sobre, entre otros aspectos, la eclesiología que hoy nos convoca. Se trata de Edmond Ortigues, marista finalmente laicizado desde 1953, quien fuera uno de esos grandes nombres en la discusión sobre el encuentro de la formación teológica y filosófica con la historia y la antropología. Cf. Dominique IOGNA-PRAT y Jean-Yves MARQUET, "Edmond Ortigues et son œuvre: Au commencement était la théologie", *Archives de sciences sociales des religions*, 173 (2016), pp. 16-31 y Jean-Pascal GAY, "Ortigues et le tournant historiciste de la théologie contemporaine", *Archives de sciences sociales des religions*, 173 (2016), pp. 73-95, quien recuerda muy acertadamente que lo que está en juego en la tesis de Ortigues, *Histoire et Parole de Dieu* (1948) es el "rapport entre les théologies catholiques, les catholicismes et leurs propres régimes d'historicité" (p. 73).

[21] Ese camino permitirá un nuevo tipo de acercamiento a las fuentes bíblicas y patrísticas (el encuentro de Congar con la obra de Möhler, la escuela de Tübingen en general y posteriormente con Newman, se deberá a esto) sino también, y a través del contexto histórico, con otras confesiones. Cf. Gabriel FLYNN y Paul D. MURRAY (eds.), *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2012. Este recorrido se afianzará en dos momentos claves: la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII en 1943 y la constitución *Lumen Gentium* del Vaticano II en 1964.

[22] En una fecha temprana y como volumen de apertura de la recientemente fundada colección *Unam Sanctam*, Congar publica *Chrétiens désunis: príncipes d'un "oecuménisme" catholique.* Sobre sus propias memorias al respecto de la vocación ecuménica, cf. Yves CONGAR, *Une Passion: L'Unité* y *Réflexions et souvenirs*, 1929-1973 (Foi vivante 156), Paris, Cerf, 1974.

Desde los primeros años de sus estudios en Le Saulchoir (por ese entonces en Tournai, en Bélgica), Congar se relaciona, por un lado, con el seminario ruso San Basilio (para los uniatas) que se había fundado en 1923 por pedido de Pío XI en Lille y cuya dirección se había encomendado a los PP. Omez y Cumont de la Orden de Predicadores, que terminaría evolucionando en el Centro *Istina* de París,[23] así como con el monasterio de doble rito de Amay (fundado por Dom Lambert Beauduin en 1925 y trasladado a Chevetogne en 1939) y su revista *Irénikon*, en la que Congar publicará desde temprano.[24] Más importante aún es la relación que entabló a partir de 1932 en París —adonde había ido a completar sus estudios— con el círculo de intelectuales ortodoxos emigrados, sobre todo Nicolái Berdiaev, Serguéi Bulgákov y Myrrha Lot-Borodine,[25] así como el curso que tomara en el Institut Catholique con el P. Albert Gratieux[26] sobre A. S. Khomiakov cuya idea de *Sobornost'* (Собо́рность, en un primer sentido "comunidad espiritual" y en uno derivado "conciliaridad") lo influirá mucho[27]. Una conclusión de estos primeros

---

[23] Joseph FAMERÉE, "Orthodox Influence on the Roman Catholic Theologian Yves Congar, O. P.: A Sketch", *St. Vladimir's Orthodox Theological Quarterly*, 39/4 (1995), pp. 409-416 y Étienne FOUILLOUX, "Église catholique et Russie en révolution", *Archives de sciences sociales des religions*, 176 (2016), pp. 169-176.

[24] Sobre los contactos entre Congar y Chevetogne, ver Emmanuel LANNE, "Le Père Congar et la revue *Irénikon*", en André VAUCHEZ (ed.), *Cardinal Yves Congar 1904-1995*, Paris, Cerf, 1999, p. 105-115.

[25] El círculo de Berdaiev se había organizado ya en los años veinte, pero se desarticuló para comenzar de nuevo, en un formato más restringido en los años de la mudanza de Congar a París. Entonces, el encuentro se da en el círculo de Jacques Maritain (al que también acuden Emmanuel Mounier y Lev Gillet). Congar reconoce que Maritain le debe a Berdaiev "un éveil à une intelligence historique des choses et au sens des types historiques", cf. Yves CONGAR, "Appels et cheminement 1929-1963", en Yves CONGAR, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'oecuménisme*, Paris, Cerf, 1964, p. XVI, encuentros de una significación fundamental para Congar, ya que le permitirán vivir "une sorte de seconde naissance, en venant au monde des 'autres', qui est aussi le monde réel" (ibíd., p. XV). En todo caso, rescato, sobre todo hoy, la dimensión "histórica" a cuya búsqueda estaba abocado Congar y que encuentra, también, en su diálogo con la Ortodoxia. Cf. también Marc RAEFF, *Russia Abroad. A cultural history of Russian Emigration 1919-1939*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1990, pp. 118-155 y, últimamente, Antoine ARJAKOVSKY, *The Way: Religious Thinkers of the Russian Emigration in Paris and Their Journal, 1925-1940*, South Bend, University of Notre Dame Press, 2013, esp. pp. 146-158 y 330-343.

[26] De quien Congar publicará: *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, Paris, Cerf, 1939, (vols. 5 y 6 de la colección *Unam Sanctam*).

[27] El concepto fue fundamental en muchas discusiones eclesiológicas desde entonces. Congar lo aplicará tanto a la comunidad eclesial como al colegio episcopal. Para una síntesis de su actualidad, ver Artur MRÓWCZYŃSKI-VAN ALLEN, Teresa OBOLEVITCH y Paweł ROJEK, *Alexei Khomiakov: The Mystery of Sobornost'*, Londres, The Lutterworth Press-James Clarke, 2019. Algunos miembros del grupo de Paris formaron parte también del encuentro ortodoxo-anglicano reunido en *The Fellowship of St. Alban & St. Sergius* cuyo *Journal*, que se comenzó a publicar en 1928, lleva por nombre *Sobornost*.

encuentros será la prédica en Montmartre en 1936 de una serie de homilías durante la octava por la unión de los cristianos que finalmente se condensará en el texto de *Chrétiens désunis* en 1937. Estos encuentros son claves y, creo, definitorios, ya que se acoplan naturalmente con el proyecto ecuménico y eclesiológico que Congar iba, poco a poco, perfilando. Ya en el vocabulario de *Chrétiens désunis* la Iglesia se presenta, con recursos a conceptos en boga entre esos círculos de emigrados rusos, como una "teofanía" o una "cristofanía" en forma colectiva y comunitaria, el cuerpo místico y visible de Cristo[28]. Ahora bien, es conveniente detenerse un instante en estas influencias a la hora de evaluar el acercamiento de Congar a la eclesiología bizantina. Para los eslavófilos del siglo XIX (Kireevsky, Khomiakov, Aksákov, Samarin), las reformas de Pedro el Grande habían alejado a Rusia de una identificación lineal con un supuesto pasado bizantino-ortodoxo al distanciar al pueblo (*narod,* término sobre el cual se estructurará gran parte del pensamiento político ruso del siglo XIX), tradicional y fiel a los valores nacionales —un colectivo que podía incluir no solo a los campesinos, sino también a las antiguas familias de mercaderes moscovitas "no occidentalizados" de la sociedad—, de la élite ilustrada y europeizante. Esto plantea el problema de la relación de la sociedad rusa con el mundo moderno (lo que es también un punto clave en la agenda de algunos teólogos católicos tras el Modernismo y todavía bajo el peligro de ser acusados de caer en él). Este problema evidenció, desde mediados del siglo XIX a mediados del XX (en este caso, en la emigración) una tensión entre quienes querían llegar a un entendimiento con el mundo moderno (Bukharev, Soloviev, Bulgakov, la llamada "Escuela Rusa") y quienes defendían una visión estática de la tradición bizantino ortodoxa (Florovsky o Lossky, por ejemplo, los miembros más conocidos de la "Escuela neo patrística"). Si bien ambas tradiciones se tensionaban, las dos debían recurrir a una serie de conocimientos positivos sobre el mundo bizantino y ortodoxo en general; nos hemos ocupado de ello en otro lugar.[29] Es interesante señalar, con todo, que incluso aquellos que se oponían a fijar los límites de la tradición religiosa Ortodoxa (su diálogo con el mundo secular) en la teología patrística o en la eclesiología bizantina estuvieron atados a una cierta dependencia de esas tradiciones que, en otra sede, hemos llamado "bizantinismo".[30] Estas

[28] El concepto de *Sobornost'* será clave en *Jalons pour une théologie du laïcat* (1953), en donde ofrecerá una posible traducción del concepto como "colegialidad", de evidentes implicaciones eclesiológicas.

[29] Pablo UBIERNA, "La idea de Bizancio en la tradición intelectual rusa y soviética, 1840-1970", *Byzantion Nea Hellas*, 25 (2006), pp. 183-204.

[30] Un claro ejemplo de esas derivas intelectuales en Rusia en el último tercio del siglo XIX, y muy presentes en las discusiones del grupo con el que se encontraba Congar en París, es la tesis que Vladimir Ikonnikov defendió en 1870 en la Universidad de Odessa, *Опытъ изслѣдованія о культурномъ значеніи Византіи въ русской исторіи* [Ensayo sobre el significado cultural de Bizancio en la historia rusa] y que tuvo una influencia mayúscula. No solo sobre la escena

dos tradiciones no son fáciles de conciliar. En todo caso, este acercamiento a la tradición ortodoxa preparó el interés de Congar por explicitar las razones del "cisma" entre ambas iglesias (la occidental y la oriental), así como por plantear (consecuentemente) una eclesiología superadora en términos de esa "colegialidad comunitaria" que permite el campo semántico de *Sobornost'*.

Congar y el cisma. Variaciones sobre el lugar de Focio en la eclesiología católica.

Yves Congar hizo siempre del recurso a la investigación histórica, sobre todo sobre la Edad Media y los fundamentos que pudiera aportar, parte esencial de su trabajo y conforma, sin duda alguna, un punto de inflexión por sus logros en la conformación de una nueva forma de hacer teología. En ese sentido, como medievalista, su obra ha sido ampliamente reconocida,[31] más allá de algunas críticas puntuales por parte de especialistas.[32] En este aspecto, si bien la trayectoria de Congar como medievalista es, decíamos, muy valorada, no se ha puesto de relieve todo lo que su investigación sobre la tradición bizantina ha aportado y las posibilidades que, apenas esbozadas, se abrieron para la investigación posterior. Una evaluación pormenorizada de la importancia de ese aporte excede los límites de este trabajo, pero intentaremos, sí, dejar algunas precisiones particulares, ya que hay algunos aspectos cuyo estudio nos permitirá, espero, focalizar algunas áreas, si bien no problemáticas, no del todo desarrolladas de la recepción de la historiografía sobre el mundo bizantino (y Ortodoxo) en la obra de un teólogo como Congar. Esperamos poder, entonces, señalar con estos ejemplos cuán difícil es el encuentro de disciplinas, el respeto que debe tenerse por agendas y métodos particulares de cada una en pos del evidente enriquecimiento que ese

---

intelectual rusa (el libro ha sido varias veces reimpreso incluso en los últimos años, lo que no es evidente para un texto de 1870), sino también en algunas influyentes interpretaciones occidentales que le dieron un lugar preponderante a ese "bizantinismo". Cf. James H. BILLINGTON, *The Icon and the Axe. An interpretive history of Russian culture*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1966. Sobre la perenne influencia de Ikonnikov, cf. Marshall POE, "Moscow, the Third Rome: The Origins and Transformations of a 'Pivotal Moment'", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, neue folge, 49/3 (2001), pp. 412-429.

[31] El lugar de *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge* (1968) y de *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne* (1970) en el marco de la historiografía sobre la Iglesia medieval fue recientemente estudiada por John O'MALLEY, "Yves Congar as Historian of Ecclesiology", en Gabriel FLYNN (ed.), *Yves Congar, Theologian of the Church*, Leuven, Peeters, 2005, pp. 229-249.

[32] Cf. Girolamo ARNALDI, "Congar et l'ecclésiologie du Haut Moyen Âge. Quelques réflexions 1", en André VAUCHEZ (ed.), *Cardinal Yves Congar...*, cit., pp. 27-39 y Ovidio CAPITANI, "Congar et l'ecclésiologie du Haut Moyen Âge. Quelques réflexions 2", en André VAUCHEZ (ed.), *Cardinal Yves Congar...*, cit., pp. 41-49. Ver también la reseña de Walter ULLMANN de *L'ecclésiologie* en el *Journal of Theological Studies*, 21 (1970), pp. 216-226.

encuentro puede producir. Hay límites y, al señalarlos, solo queremos resaltar los aportes y el valor de aquellos que se animaron a recorrer ese camino de encuentro[33].

Sin duda, la obra teológica de Congar descansa en muchos aspectos en el recurso a una dimensión histórica que es, básicamente, una historia de las ideas y de las instituciones, pero en la que intenta establecer los vínculos entre ellas y las épocas históricas durante las que se desarrollaron[34].

Trataremos aquí, entonces, de la aproximación que Yves Congar hiciera a algunos problemas concretos de la eclesiología bizantina, sobre todo la recepción de textos históricos sobre Focio en *Neuf cent ans après* y *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge*.[35] Debemos aclarar un hecho importante: más allá de

---

[33] Coincidimos con aquello expresado por dos colegas que han estudiado un tema cercano al nuestro: "Étudier la démarche intellectuelle de nos prédécesseurs dans le champ de la byzantinologie n'aurait qu'un maigre intérêt s'il s'agissait seulement de rectifier des erreurs que les avancées de la recherche rendent aujourd'hui repérables. Mais à l'inverse, reconnaître notre dette à leur égard sans circonspection serait une faute de méthode", Marie-Hélène BLANCHET y Ionuţ-Alexandru TUDORIE (eds.), "Introduction", en *L'apport des Assomptionnistes français aux études byzantines: une approche critique, Actes du colloque de Bucarest, 25-27 Septembre 2014* (Archives de l'Orient chrétien, 21), Paris, Peeters, 2017, p. 17.

[34] Cf. John W. O'MALLEY, "Yves Congar...", op. cit., p. 233. El problema epistemológico que plantea la categoría historiográfica de "historia de la Iglesia" es mayúsculo y su relieve ha sido puesto en evidencia en diversas ocasiones por Dominique Iogna-Prat. Es un problema que no se circunscribe solamente a la ciencia católica, sino que se lo encuentra también en las tradiciones anglicana y protestante. Cf. Michel LAUWERS, "L'Église dans l'Occident médiéval: histoire religieuse ou histoire de la société? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XXe siècle", *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, École française de Rome, 232/2 (2009), pp. 267-290 y Rowan WILLIAMS, "Newman's *Arians* and the Problem of Method in Doctrinal History", en Ian KER y Alan G. HILL (eds.), *Newman after a Hundred Years*, Oxford, Clarendon, 1990, pp. 263-285. La recepción de Newman en la obra de Congar, sobre todo en *La Foi et la Théologie* (1950), *Jalons pour une théologie du laïcat* (1953), *La Tradition et la Vie de l'Église*, así como en la redacción de los diversos borradores de la Constitución conciliar *Dei Verbum* en los que participó, ha sido muy estudiada en sus aspectos más dogmáticos, aunque creemos que falta todavía un estudio pormenorizado sobre el lugar otorgado por ambos al conocimiento histórico, sobre todo si tenemos en cuenta el lugar que ocupa Möhler en sus obras respectivas, tanto como eclesiólogo como como patrólogo (en el caso de Congar es evidente tras los años de estudio con Chenu). Ver Andrew MESZAROS, "'*Haec Traditio proficit*'. Congar Reception of Newman in *Dei Verbum, Section 8*", *The New Blackfriars*, 92 (2011), pp. 247-248 y, en general, para la recepción de Newman en Francia, cf. Toby GARFITT, "Newman at the Sorbonne, or, the Vicissitudes of an Important Philosophical Heritage in Inter-war France", *History of European Ideas*, 40/6 (2014), pp. 788-803. Las relaciones entre la tradición anglicana y la ortodoxa, así como las fuentes históricas y patrísticas de sus respectivas reivindicaciones, estuvieron desde temprano presentes en la obra de Congar. Cf. Yves CONGAR, "Positions des orthodoxes et des anglicanes", *Irénikon*, 23 (1950), pp. 301-328.

[35] Se trata de presentar aquí, a modo de ejercicio, algunos acercamientos a un problema específico. El trabajo podría, sin duda, expandirse al estudio de la recepción de la tradición académica sobre los Padres de la antigüedad cristiana, las ideas relativas al poder político en

la referencia a la dimensión bizantina y Ortodoxa, la teología católica se ha ocupado mucho menos (si acaso) del pensamiento eclesiológico desarrollado en otras comunidades del oriente cristiano, coptos, siríacos,[36] armenios, etíopes, georgianos, asirios.[37]

Es al tomar como base y reaseguro la obra de los Padres de la Iglesia que un joven Congar encontrará las bases para un —tempranamente deseado— reencuentro con la tradición oriental y lo hará a partir de la recuperación de la obra de Möhler.[38] En un artículo de 1933 en la revista *Irénikon*, pieza clave en el desarrollo de su pensamiento, sobre "Pouvoir d'ordre et pouvoir de

los intelectuales de época constantiniana o a los canonistas de la época meso bizantina. Para los antecedentes de la discusión sobre Focio y la recepción de su obra y figura, sobre todo en sede católica y francesa, cf. Luciano CANFORA, *La Biblioteca del Patriarca. Fozio censurato nella Francia di Mazzarino*, Roma, Salerno, 1998 y Claudine DELACROIX-BESNIER, "Lectures de Photios du concile de Trente à Vatican II", *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 123/1 (2011), pp. 253-283.

[36] Salvo una mención *au passage* pero pletórica de implicancias eclesiológicas, sobre las reivindicaciones petrinas de la tradición siriano ortodoxa a partir del Patriarcado de Pedro en Antioquía *antes* de ir a Roma. Cf. Yves CONGAR, *L'Ecclésiologie du haut Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1968, p. 364, nro. 157.

[37] Esta ausencia tal vez deba ser saldada, ya que, en la mayoría de esos casos, las eclesiologías desarrolladas para organizar la institución eclesiástica en el marco de estados no cristianos (el imperio sasánida, los califatos Omeya, Abasida o Fatimí, el imperio Otomano o el Safávida) pueden dar cuenta de problemas análogos a los que la tradición católica vivirá recién en el período posrevolucionario. Cf. Héctor FRANCISCO, "Iglesia y orden político en el Cercano Oriente Medieval (siglos VII-X)", *Sociedad y Religión* 50 (2018), pp. 116-134. Volviendo al centro de nuestro estudio, la recepción de la tradición bizantina en la obra de los teólogos católicos de la *Nouvelle Théologie* no ha sido muy estudiada. La conferencia de Giuseppe CONTICELLO, *L'Orient byzantin dans l'oeuvre de Marie-Dominique Chenu († 1990) et Yves Congar († 1995)* pronunciada en la *École Pratique des Hautes Études-Section des sciences religieuses (Sorbonne)* el 14 de diciembre de 2002 se encuentra inédita. Giuseppe Conticello prepara un texto sobre ese mismo tema para publicarse como introducción a la edición de la tesis latina de M. D. Chenu, *De Contemplatione* (comunicación personal).

[38] El lugar que ocupa Möhler como patrólogo estará nuevamente presente en los artículos de la revista *Irénikon*. Cf. Yves CONGAR, "La pensée de Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe", *Irénikon*, 12 (1935), pp. 321-329 (corta presentación del artículo de G. ROUZERT, "L'Unité organique du catholicisme d'après Mohler") y "La signification oecuménique de l'oeuvre de Möhler", *Irénikon*, 15 (1938), pp. 113-130. Yves Congar publicará a Möhler desde 1938 en la colección que él mismo fundara, *Unam Sanctam*. Sobre la importancia de Möhler para Congar, ver también Yves CONGAR, "L'Esprit des Pères d'après Möhler", *La vie spirituelle-Supplément*, 55 (1938), p. 1-25, e íb., "Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VIe au XIe siècle", *Istina*, 6 (1959), pp. 187-236. La recepción de Möhler en la teología francesa se hizo a partir de las obras de Josef RANFT, *Der Ursprung des Katholischen Traditionsprinzips*, Würzburg:, Konrad Triltsch, 1931, e íb., *Die Traditionsmethode als älteste Theologische Methode des Christentums*, Würzburg, Rita Verlag, 1934, a través de la Facultad de Teología de Estrasburgo. Cf. Jean-Pascal GAY, "Ortigues et le tournant historiciste...", op. cit., pp. 78-83. Para la recepción específicamente en Congar, cf. James A. LEE, "Shaping Reception: Yves Congar's Reception of Johann Adam Möhler", *New Blackfriars*, 97/1072 (2016), pp. 693-712.

juridiction dans l'Église" se encuentra el origen de la especulación de Congar sobre una eclesiología fundada sobre bases ecuménicas (e históricas).[39] Se trata, creemos, de un texto fundamental, ya que, en él, Yves Congar estudia tempranamente problemas como la evolución de las ideas jurídicas en Oriente y en Occidente, que considerará una de las razones más importantes para comprender el progresivo alejamiento de las iglesias.[40] Este texto es clave, también, porque en él encontraremos los argumentos que aparecerán en *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge* y que recibirán, por parte de algunos occidentalistas, importantes críticas.[41]

Ahora bien, más allá de la falta de conocimientos específicos o no por parte de Congar sobre algunos temas de la discusión medievalística (como el derecho medieval, lo que está en la base de la crítica de Walter Ullmann, cuyas opiniones fueron —también— oportunamente cuestionadas), quisiera detenerme sobre las fuentes y la bibliografía utilizadas por Congar para el estudio de Focio en esa obra clave de 1968.[42] Si bien, por un lado, Congar utiliza los clásicos del siglo XIX, como Joseph Hergenröther (1867-69).[43] o de comienzos del siglo XX, como el artículo clásico de Martin Jugie en la revista

---

[39] Yves CONGAR, "Ordre et juridiction dans l'Église", *Irénikon*, 10 (1933), pp. 22-31, 97-110, 243-252, 401-408.

[40] Tal vez solo redunde en un interés historiográfico, pero es, con todo, importante señalar que el problema tenía en esos años (desde mediados de la década del 50 y hasta la publicación de *L'Ecclésiologie* en 1968), una formulación alternativa en los estudios bizantinos tal como lo postulaban Paul Lemerle y Deno Geanakoplos (cuyas obras no son recibidas en los textos de Congar) para explicar el definitivo extrañamiento entre ambas iglesias, basándolo no en los "cismas", sino en los efectos de la Cuarta Cruzada y su memoria perdurable en Bizancio (y en el mundo griego hasta hoy). Cf. Paul LEMERLE, "Byzance et la Croisade", en *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, (Roma 4-11 settembre 1955), Storia del Medioevo, Florencia, 1955, vol. III, pp. 13-24 [= Paul LEMERLE, *Le Monde de Byzance: Histoire et Institutions*, Londres, Variorum, 1978] e íb., "L'Orthodoxie byzantine et l'oecuménisme médiéval: les origines du 'schisme' des Eglises", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, quatrième série/2 (1965), pp. 228-246 [= Paul LEMERLE, *Essais sur le monde byzantin*, Londres, Variorum Reprints, 1980], así como Deno J. GEANAKOPLOS, "The Council of Florence (1438-1439) and the problem of Union between the Byzantine and Latin Churches", *Church History*, 24 (1955), pp. 324-346. Ver ahora, sobre todo, Marie-Hélène BLANCHET, "La question de l'Union des Églises (13e-15e siècle): historiographie et perspectives", *Revue des étude byzantines*, 61 (2003), pp. 5-48, en un excelente análisis de varios temas relativos, entre otros, el doble movimiento (de sostenida conversión al catolicismo, por un lado, y de oposición manifiesta aunque en otra capa de la sociedad, por el otro) que generó en Bizancio la presencia del convento dominico en Pera, frente a la capital.

[41] Walter ULMANN, en el *Journal of Theological Studies*, 21 (1970), op. cit., pp. 224-225. Además, no debemos olvidar que Ulmann fue, también, objeto de una fuerte crítica de Congar en relación con la existencia de una idea teocrática en los Papas de la Edad Media. Cf. Yves CONGAR, *L'ecclésiologie*..., op. cit., p. 239, nro. 42.

[42] Cf. íb., pp. 216 y ss.

[43] Joseph HERGENRÖTHER, *Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, Regensburg, J. C. Manz, 1867-69, que consagra en

Besarione (1919-1920)[44] o, incluso, los dos volúmenes del *Photius* de Georg Hofmann (1932),[45] la argumentación de Congar pareciera (aunque tal vez no sea esto más que una impresión distorsionada, como veremos) descansar mayormente sobre la obra de Francis Dvornik, *The Photian Schism. History and Legend* (Cambridge, 1948), que Congar había hecho traducir al francés —y para la que preparó un prefacio— en 1950 y que se publicara como el volumen 19 de la colección *Unam Sanctam*. Ahora bien, con un poco de detenimiento veremos que esa recepción de la obra de Dvornik, así como de las críticas que generara, fue incompleta.

El problema, tal como es presentado por Congar, enmascara un debate mucho más amplio. Para comenzar, el debate enfrenta a Francis Dvornik (quien era sacerdote católico, recordémoslo) con el P. Venance Grumel, agustino asuncionista, por el papel de Focio en la discusión en torno al *filioque*, en aquella sobre el primado romano y sobre la anulación romana (o no) del concilio de 869.[46] Si bien ambos negaban la condena de Focio por Juan VIII, Dvornik sostenía que tampoco se había dado con ninguno de sus sucesores hasta el papa Formoso, mientras que Grumel sostenía que bajo los sucesores de Juan VIII había de hecho existido un cisma entre Oriente y Occidente o, por lo menos, un extrañamiento profundo. La ausencia de mención a estas

---

la historiografía del siglo XIX la imagen negativa de Focio que se gestaba desde la obra de Baronio.

[44] Martin JUGIE, "Photius et la primauté de saint Pierre et du Pape", *Bessarione. Rivista di studi orientali*, 35 (1919), pp. 121-130; íb., 36 (1920), pp. 16-76; reimpr. Roma, Imprimerie pontificale de l'Institut Pie IX, 1921, 73 p. También, su síntesis clásica, Martín JUGIE, *Le schisme byzantin, aperçu historique et doctrinal*, Paris, P. Lethielleux, 1941, aunque este texto pareciera no haber sido completamente incorporado a la argumentación de Congar.

[45] Georg HOFMANN, *Photius et Ecclesia romana*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1932.

[46] Ambos autores tomaron en paralelo y de forma autónoma el relevo de E. Amman en su crítica a las tesis de Baronio y Hergenröther en el *Dictionaire de Théologie Catholique* (art. "Jean VIII", vol. 8, primera parte, Paris, Letouzey et Ané, 1924, cols. 601-613) y trabajaron por la rehabilitación de Focio. Ver, en primer lugar, la reseña de V. GRUMEL a la obra de Dvornik en *Revue des études byzantines*, 10 (1952), pp. 282-283. Cf. también Venance GRUMEL, "Le 'filioque' au Concile Photien de 879-880 et le témoignage de Michel d'Anchilaios", *Échos d'Orient*, 29 (1939), pp. 257-264; íb., "Y eut-il un second schisme de Photius?", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 22 (1933), pp. 432-457; íb., "Le schisme de Grégoire de Syracuse", *Échos d'Orient*, 39 (1940-42), pp. 257-267; íb., "Photius et l'addition du Filioque au symbole de Nicée-Constantinople", *Revue des études byzantines*, 5 (1947), pp. 218-234. Para la discusión Dvornik-Grumel ver también Peter GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost-und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlín, Walter de Gruyter, 2002, pp. 260-264. Se trata aquí de presentar la recepción de la discusión académica sobre el *filioque* en las obras de carácter más histórico de Congar, si bien, en términos más puramente teológicos, Congar volcó también la implicancia de estas ideas en sus textos pneumatológicos. Cf. Elizabeth T. GROPPE, *Yves Congar. Theology of the Holy Spirit*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2004.

obras de Grumel en la discusión sobre Focio es sorprendente, dado que Venance Grumel era parte fundamental en la polémica. En general, la obra de los Asuncionistas está muy presente en Congar, como lo muestra el recurso a los trabajos de Martin Jugie ya señalados.[47]

Con este debate se relaciona otro de gran importancia en su momento y cuya presencia en la obra de Congar también está desdibujada. Es aquel que enfrentó a Dvornik y Franz Dölger sobre más o menos los mismos problemas y cuyo escaso desarrollo se debe, creemos, a la supeditación de todo el *dossier* a los intereses de la discusión teológica.[48] Sin embargo, debemos notar que tanto Dvornik como Dölger son dos autores citados abundantemente en *Neuf cent ans après*, obra publicada algunos años antes.[49] En ese texto, redactado en 1953 en homenaje a Dom Beauduin, fundador del monasterio de Amey-Chevetogne y publicado en 1954[50], la argumentación de Congar sobre Focio reposa sobre los textos de Jugie y d'Every[51]. El libro de Dvornik de 1948 que, como hemos señalado, Congar había hecho traducir y publicar en la colección *Unam Sanctam* en 1950, es apenas citado. Aparecen efectivamente citados

---

[47] El *Institut Français d'Études Byzantines* fundado por los Asuncionistas en Kadıköy, suburbio de Estambul, funcionó allí entre 1897 y 1943 para mudarse durante la Segunda Guerra Mundial primero a Bucarest y finalmente a París. La revista *Échos d'Orient* fue continuada por la *Revue des Études byzantines* y la *Revue de l'Órient Chrétien*. Los Asuncionistas también participaron estrechamente en diversos proyectos iniciados en la bizantinística universitaria como la "Bibliothèque Byzantine" publicada bajo la dirección de Paul Lemerle. Cf. ahora Marie-Hélène BLANCHET e Ionut-Alexandru TUDORIE (eds.), *L'apport des Assomptionnistes français*..., op. cit., *passim*.

[48] Franz DÖLGER, "Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 56 (1937), pp. 1-42 y en íb. *Byzanz und die europäische Staatenwelt: Ausgewählte. Vorträge und Aufsätze*, Múnich, Ettal, 1953, pp. 70-115. La discusión contra Dvornik se centraba en la autenticidad de un pequeño tratado sobre la fundación apostólica de Constantinopla, atribuido a Focio (cf. *Byzanz*..., cit., pp. 100-115 y 312-315). Para las opiniones de Dvornik, ver *Photian Schism*, pp. 80 y ss. Dvornik publicará finalmente una obra importante sobre el tema: Francis DVORNIK, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Washington, Harvard University Press, 1958, 2 vols., texto que no fue recibido en la obra de Congar.

[49] Yves CONGAR, "Neuf cents ans après. Notes sur le 'Schisme oriental'", en *1054-1954: L'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux sur l'Unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, Chevetogne, 1954 (Collection Irénikon), vol. I. Citamos de acuerdo con la traducción inglesa: *After Nine Hundred Years. The Background of the Schism between the Eastern and Western Churches*, Nueva York, Fordham University Press, 1959. Este texto prepara el artículo de 1959 en la revista *Istina* sobre la eclesiología ortodoxa.

[50] Cf. Emmanuel LANNE, "Le Père Congar et la revue *Irénikon*", op. cit., pp. 110-111.

[51] Martin JUGIE, *Le Schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, Paris, P. Lethielleux, 1941; George EVERY, *The Byzantine Patriarchate 451-1204*, Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1947.

y desarrollados otros textos de Dvornik que son posteriores y que tratan de temas diferentes a Focio y el cisma.[52]

Podemos señalar, entonces, que las ideas de Congar sobre el cisma de Focio se habían consolidado durante los años de la Segunda Guerra y hasta el fin de la década del 40. La recepción de la obra de Dvornik no fue si no parcial en el texto de 1954, si bien algunos aspectos se incorporarán en un artículo de la revista *Istina* de 1959 y ese será, en lo esencial, el material que aparecerá condensado en *L'ecclésiologie* en 1968.[53] Los autores comentados en 1954 en relación con el pensamiento político bizantino (Grumel, Dölger) no lo son en relación con Focio (recordemos que el texto de Yves Congar sigue aquí de cerca los libros de Jugie y d'Every, pero no menciona el de Dvornik) y menos aún con textos posteriores sobre Focio. La argumentación de Congar des-

[52] El texto de Dvornik es mencionado al final del capítulo II, pero solo el *prefacio* escrito por Congar, un texto teológico sobre la necesidad de dejar de lado el distanciamiento entre ambas tradiciones eclesiales. El libro es mencionado nuevamente, siempre al pasar, en las notas 51, 76 y 79 del capítulo IV (citamos siempre de acuerdo con la traducción inglesa). Es interesante notar que en la nota 16 del capítulo IV, sobre los textos recomendados para el estudio del cisma, Congar menciona, además del clásico de Hergenröther, los textos de Duchesne, Bréhier, Jugie, así como el artículo de Endre v. Ivánka (Endre von IVÁNKA, "Orient et Occident. Une contribution au problème du schisme", *Irénikon*, 9 [1932], pp. 409-421), pero nada más. Además, Congar sigue de muy cerca la discusión académica sobre las relaciones entre el Emperador y la Iglesia en Bizancio (esto es, un problema diferente y, si queremos, utilizando un conjunto de notas y bibliografía diferente) comentando un artículo de Dvornik de 1951 (F. DVORNIK, "Pope Gelasius and Emperor Anastasius I", *Byzantinische Zeitschrift*, 44 [1951], pp. 111-116) para ponerlo en relación con un texto previo de Setton: William SETTON, "Constantine as a Bishop", *Journal of Roman Studies*, 37 (1947), pp. 127-131, así como con las críticas a este artículo hechas por Grumel en la *Revue d'études byzantines*, 6 (1948), pp. 115-116. Es en esta instancia que Congar cita el artículo de F. DÖLGER, "Rom in der Gedankenwelt...", op. cit., en el marco de una bibliografía más tradicional para un teólogo (Teitinger, Peterson, Arquillière) y presentando un panorama muy claro del *status quaestionis*.

[53] Sobre todo en la sección C "L'Orient: accord et divergences ecclésiologiques avec Rome et l'Occident". Las consideraciones de Dvornik en su texto sobre Focio se incorporaron en los parágrafos sobre el Papa Nicolás y la Iglesia Oriental, pp. 216 y ss. La redacción final del texto parece ser previa a 1966, porque la mención a Francis DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, Washington, Dumbarton Oaks, 1966, lo señala como todavía en preparación. Ver *L'Écclésiologie*, p. 346, nro. 87 (esta obra, sin duda idiosincrática de Dvornik y su forma de trabajo y en la que el autor hace un rastreo del trasfondo de las ideas políticas bizantinas desde el Egipto faraónico y el Cercano Oriente antiguo pasando por la tradición helenística y judía, sin dejar de incursionar en la tradición zoroastriana antes de llegar a Justiniano, ha sido recientemente publicada otra vez [2020], primera edición en rústica, por el editor original, Dumbarton Oaks. El *tour de force* de este arriesgado comparatismo enciclopédico de Dvornik se presentaba a mediados de la década del 60 como un largo ejercicio sintético de una forma tradicional de entender el problema, mientras que su reedición hoy presenta más que nada un valor historiográfico).

cansa en textos relativamente añejos[54] y en una parcial y tardía recepción de la obra de Dvornik (pero sin hacer lugar a las críticas de Dölger y Grumel).[55]

Yves Congar fue un teólogo cuya obra sobre eclesiología y ecumenismo fue motivo de discusión dogmática y por eso fue fundamental en el siglo XX y sigue interpelando aún hoy. Fue un teólogo que buscó, en principio, como medievalista, hacer teología desde la historia, porque eso le permitía comprender mejor un presente con el que estaba comprometido y en el cual pretendía incidir. Esta tarea abrió nuevos caminos metodológicos en muchas latitudes. En ese aspecto, sus trabajos fueron fundamentales y continuaron influenciando las investigaciones posteriores, mayormente, sobre la Iglesia medieval.[56] Sus páginas sobre la eclesiología bizantina son, creemos, de otro

---

[54] En algunos temas pareciera que las notas de Congar no se hubieran actualizado de la misma manera en todos los campos. Así, V. Grumel es citado en artículos de principios de la década del 30 en *Échos d'Orient* pero, en general, no en los artículos posteriores (como los referidos al *dossier* de Focio) en la *Revue des études byzantines*. De la misma manera, sorprende la mención, en *L'ecclésiologie* a Marrou solamente en su *Histoire de l'éducation*, pero no en relación con sus trabajos sobre San Agustín, tema sobre el que Congar cita la obra de Dawson de 1930.

[55] El lugar que ocupa el libro de Dvornik en una cierta rehabilitación de Focio por parte de un autor católico es, en sí mismo, un problema historiográfico muy interesante. Tal vez las críticas de Grumel a Dvornik podrían haber aletargado la "recuperación" de Focio por parte del mundo católico (Dvornik llegó a sugerir que debía ser canonizado por la Iglesia católica), algo que ciertamente estaba en la agenda ecuménica de Congar y que llegó a la discusión conciliar a través de su obra y con el nombramiento de Dvornik como asesor en una de las comisiones preparatorias del Vaticano II, trabajo que Dvornik testimonia con la publicación de su *The Ecumenical Councils*, Nueva York, Hawthorn, 1961. Dirá, finalmente, Congar: "II reste, au plan des faits, que Photius est mort en communion avec Rome et qu'il avait accepté un *modus vivendi* qui, d'apres Dvornik, accordait l'autonomie administrative et liturgique de son Église avec une primauté romaine de présidence de la communion des Églises", Yves CONGAR, *L'ecclésiologie*, cit., p. 362.

[56] Aquí la influencia de Congar es directa. Se trata de sus propias investigaciones (lo que en palabras de J. Famerée constituye la "science médiévale" de Congar y nosotros podemos agregar el valor de sus trabajos históricos sobre la eclesiología del siglo XIX) y de qué manera ellas se incorporaron a su pensamiento teológico. Esta es una de las claves de la importancia de la relación entre historia y teología en la obra de Congar, quien podía sopesar claramente el valor teológico de ciertos problemas y argumentos históricos. En ese sentido se entiende, por ejemplo, su valoración de la obra del historiador de Cornell Brian Tierney sobre el conciliarismo medieval. Dirá Congar en la reseña a la aparición de *Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge, Cambridge University Press, 1955) en la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 40 (1956), pp. 778-779: "Il y a peu de livres aussi neufs, aussi denses, aussi bien composés, enfin aussi clairs dans les grands lignes de leurs conclusions, que celui de B. Tierney sur les références canoniques de la théorie conciliaire. Avec Kuttner, Stickler, Ullmann, Tierney lui-même nous avons déploré plusieurs fois la méconnaissance générale des canonistes par les historiens de l'Église et des doctrines chrétiennes au moyen âge" (p. 778); comentarios laudatorios por parte de alguien que era un actor importante en la discusión del problema y que volverán a aparecer en la reseña a la reedición en 1968 en la misma publicación, 54/1 (1970), p. 105. Ahora bien, este mesurado profesionalismo frente al dato histórico no fue siempre el

orden. Ellas son el reflejo de su interés por la tradición Ortodoxa para comprender a la institución de la Iglesia en un marco de mayor amplitud que su lógica interna, jerárquica, y no tanto el trabajo de un historiador.[57] Congar recorta y agrupa problemas históricos para una argumentación teológica —lo que no es nuevo en él— y los dota de (cierta) apoyatura erudita, pero su recorrido es diferente al que vemos en sus páginas sobre la Edad Media. El valor de esos problemas elegidos se mide dentro de la lógica de la argumentación planteada y eso es lo que enmarca su trabajo. En ese sentido, sus textos fueron una ayuda fundamental en el desarrollo de la labor ecuménica antes y después del Concilio Vaticano II, dado que abren la discusión a la dimensión de la eclesiología Ortodoxa.[58] Fue así como el mundo Ortodoxo afianzó su

caso. Entre 1970 y 1972, la aparición de dos obras sobre la infalibilidad papal (una debida a Hans Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich, Benziger, 1970, y la otra al mismo Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350*, Leiden, Brill, 1972) mostrarán la distancia entre dos tipos de presentación del problema: la de Küng, que instrumentaliza de manera ensayística argumentos históricos mal sopesados, y la histórica, que despliega esos mismos argumentos a partir del análisis crítico de las fuentes. Por más que ambas tuvieran, si se quiere, puntos de vista compartidos y hasta una agenda semejante sobre la discusión contemporánea, fue la obra de Tierney la que logró establecer un debate productivo con las voces romanas oficiales (representadas por Alfons Stickler, Prefecto, entonces, de la Biblioteca Vaticana y futuro cardenal) y que tuvo lugar en sede académica, en dos números de la *Catholic Historical Review*, 60 (1974), pp. 427-441 y 61 (1975), pp. 265-279.

[57] Fue John O'Malley ("Yves Congar...", op. cit., pp. 233-234) quien señaló el valor que la educación escolar francesa otorga a la historia y de qué manera encontramos trazas de esa influencia en la obra de filósofos y teólogos, y lo podemos ver específicamente en las obras de teólogos como Chenu y Congar. Ahora bien, ese interés por situar la discusión sobre puntos particulares de historia de las ideas, en el universo más general de la dinámica de la evolución de una sociedad determinada, no aparece en el tratamiento que hace Congar del mundo bizantino. No aparece ese diálogo con el contexto que expresara en su momento su maestro Marie Dominique Chenu al hablar de sus lecturas de *Annales*: "J'en découvrais les conditionnements économiques. Sans en avoir tout à fait conscience, j'ai été conduit, sous cette influence là, à faire l'histoire économique du Moyen Âge, l'histoire du passage du régime féodal ancien au régime nouveau du second Moyen Âge: au plan économique à partir de la formation des corps de métier; au plan politique, à partir de la constitution des communes; et au plan culturel, à partir de la genèse des communautés culturelles qu'on appelle les universités. Ce fut dès lors une des surfaces portantes de mon analyse" (J.-C. SCHMITT, "L'oeuvre de médiéviste...", op. cit., p. 396) y que Yves Congar mostrara en sus trabajos sobre la Edad Media occidental. Más allá de las grandes síntesis, podemos mencionar, por ejemplo, su notable "Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe. Siècle et le début du XIVe.", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 28 (1961), pp. 35-151.

[58] No hay más que recordar los largos años de amistad que unieron a Congar con los monjes de Chevetogne, sus artículos en *Irénikon* y también en *Istina* (esta, una publicación de la Orden de Predicadores), así como el interés en el mundo anglosajón por *Cent ans après*. Resumiendo, podemos decir que la relación entre Congar y la teología ortodoxa contemporánea descansa sobre un acercamiento similar al problema del Espíritu, de la persona y de la colegialidad eucarística de la Iglesia. Ver ahora J. SKIRA, "Breathing with Two Lungs. The Church in Yves Congar and John Zizioulas", en M. S. ATTRIDGE y J. Z. SKIRA (éds.), *In God Hands: Essays*

lugar (no fue Congar el único, aunque sí el más famoso de los que trabajaron por eso) en los nuevos horizontes del ecumenismo católico[59].

Coda historiográfica sobre la tradición Ortodoxa y conclusión

El movimiento de regreso a los orígenes (nueva valoración de los padres de la antigüedad cristiana y, también, en parte, de los autores medievales y bizantinos) en el que estará inmersa la generación de Congar comenzó, en lo que atañe a Rusia, con la recuperación de la *Philokalia* y su publicación en Venecia en 1782 cuando Macario de Corinto y Nicodemo del Monte Athos publicaron una antología de los textos patrísticos en uso entre los monjes atonitas (en el caso Ortodoxo, muy claramente, se trata de una recuperación que en principio es religiosa y, solo posteriormente y de manera derivada, una actividad erudita). Un poco después, Païssy Velichkovsky preparaba una traducción al eslavo de algunos de esos textos. En esta versión, la *Philokalia* (o *Dobrotolyubia*, que fue el calco bajo el cual circuló) y en su posterior traducción al ruso, el texto se volvió extremadamente popular en Rusia[60], iniciando una verdadera revolución en cuanto al acceso a los Padres que nutriría a la tradición eslavófila y neo patrística posterior.[61] Lo interesante hoy para nosotros es que esta recuperación de los Padres en relación con Congar es que

---

on the Church and Ecumenism in Honour of Michael H. Fahey S. J., Louvain, Peeters, 2006. La lectura de la traducción inglesa de *Neuf cent ans après* fue también un punto de inflexión en la vida y la conversión de un joven Kallistos Ware, figura emblemática del mundo ortodoxo de habla inglesa. Cf. Kallistos WARE, "Préface", in G. FLYNN (ed.), *Yves Congar...*, op. cit., pp. 31-32.

[59] "L'oeuvre oecuménique, la cause sacrée de l'unité, apparaissent de plus en plus comme le mouvement chrétien le plus notable et le plus neuf, celui qui sans doute, apparaîtra dans l'histoire comme caractérisant le XXe siècle religieux", así se expresaba Yves Congar en la introducción a la traducción francesa del libro de Dvornik. Cf. Frances DVORNIK, *Le schisme de Photius, Histoire et Légende*, Paris, 1950, pp. 8-9.

[60] Ampliamente influenciados por estas lecturas estuvieron San Serafín del monasterio de Sarov y también los monjes del monasterio de Óptina, que sería una de los centros espirituales de los eslavófilos. Cf. Paul EVDOKIMOV, "Les principaux courants de l'écclésiologie orthodoxe au XIXe siècle", *Revue des Sciences Religieuses*, 34/2-4 (1960), L'ecclésiologie au XIXe. siècle, pp. 57-76.

[61] Un buen ejemplo es la carrera y obra de Aleksandr Matveevich Bukharev (n. 1824), quien toma el nombre de Feodor al ordenarse en la Academia Teológica de Moscú en 1846. Su obra especulativa se construirá sobre la base de trabajos exegéticos y comentarios a los textos patrísticos. Ambos conjuntos de textos (exégesis y comentarios) aparecieron en unos *Apéndices a las Obras de los Santos Padres* (*Прибавления к изданию творений святых отцов в русском переводе*). Estos *Apéndices* (*Pribavleniia*) eran un Anuario que funcionaba como suplemento a traducciones rusas de fuentes patrísticas y hasta la década que comienza en 1860 fue la única publicación de historia del cristianismo en Moscú. Sin duda, muchos de los títulos publicados en los *Apéndices* escapaban a la mera glosa y, como la obra de Feodor, fueron valiosos y creativos aportes.

incluyó una serie de autores ampliamente importantes para el eclesiólogo francés, entre ellos, Máximo el Confesor y Gregorio Palamás.[62]

Dentro de ese marco de recuperación histórica, uno de los puntos más importantes de la renovación ortodoxa a principios del siglo XX (con autores como Basil Krivoshein, Vladimir Lossky y, posteriormente, John Meyendorff) y de la que encontramos ecos en la obra de Yves Congar, fue el de la recuperación de Gregorio Palamás (1296-1359), cuyo pensamiento fue señalado como el punto de diferenciación clásico entre Oriente y Occidente. Esta tarea estuvo dirigida, también, a contrarrestar los ataques polémicos que el asuncionista Martin Jugie dedicara a la obra de Palamás;[63] tarea doblemente

---

[62] La *Philokalia* actualizó también algunos otros autores que no serían importantes hasta más adelante, pero que ya habían influenciado a los teólogos bizantinos y cuyos textos circularon en diversas versiones en el mundo ruso, lo que hizo de su recepción algo sinuoso. Me permito ejemplificar este problema con los destinos de un autor siríaco al interior de esa tradición (ya que su lectura encontrará en la discusión teológica católico oriental contemporánea un lugar natural junto a la de las obras de Yves Congar): Isaac de Nínive, cuyas obras se cuentan entre los escasos textos siríacos del siglo VII (junto con el *Apocalipsis del Pseudo Metodio*) traducidos al griego casi contemporáneamente y, acaso el único, incluido en antologías como la *Philokalia*. Traducido del siríaco al griego en el monasterio de San Sabas de Jerusalén en el siglo VIII (por dos monjes cuyos nombres conocemos, Abba Patrikios y Abba Abramios; de hecho, el ms. siríaco que conservamos [Par. Syr. 378] se copió en Mar Sabas e incluye obras de otro místico sirio oriental del siglo VIII, Juan Dalyata). En su versión griega influenciará a la mística bizantina del siglo XIV (Gregorio de Sinai, Gregorio Palamas). De la obra de Isaac existía una versión en eslavo desde el siglo XIV que es la revisada por Païssy Velitchovsky en 1787. Igualmente, el camino no es tan directo porque tenemos, en este caso, una edición griega que presenta complicaciones, la de Theotokis en Leipzig en 1770, reimpresa en Atenas en 1895, ya que reordena todos los textos y de ella saldrá la traducción rusa de la *Philokalia* de Teófanes el Recluso (1815-1894). De manera análoga, el regreso a las fuentes por parte de la teología católica francesa cristalizará, pero un siglo más tarde, con la fundación de la colección *Sources Chrétiennes*, proyecto que fue concebido, en gran medida, para acercar a cristianos orientales y occidentales, antes de la Segunda Guerra por el P. V. Fontoynont, de la Facultad de Teología de los jesuitas en Fourvière (Lyon) y se hará efectivo durante la contienda (los primeros volúmenes aparecen en 1942-1943) bajo la dirección de otros tres miembros de la Compañía destinados a tener importantes carreras eclesiásticas, Jean Daniélou, Henri de Lubac y Claude Mondésert, poniendo a disposición del público francófono por primera vez las obras de los padres griegos y de los autores bizantinos. Cf. Etienne FOUILLOUX, *La Collection 'Sources chrétiennes': éditer les Pères de l'Église au XXe siècle*, Paris, Cerf, 1995. Una de las grandes intérpretes de esa tradición (sobre todo la referida a la *theosis* y a la obra de Nicolás Cabasilas) para el público francés será Myrrha Lot-Borodine, uno de los miembros del grupo de emigrados rusos, altamente apreciada por Yves Congar.

[63] Su obra no estuvo solamente dedicada a confrontar con Jugie, sino también con otro gran nombre de la tradición asuncionista, Sébastien GUICHARDAN, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV et XV siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, George Scholarios*, Lyon, Legendre, 1933 y también contra Irénée HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste* [Orientalia Christiana IX], Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1927. Un caso interesante lo constituye la figura del laico Nicolás Cabasilas, un escritor fundamental de la espiritualidad bizantina del siglo XIV y cuyos escritos serán ampliamente utilizados por Congar. Cabasilas no fue incluido en la *Philokalia*, pero su obra (en principio su *Περὶ τῆς*

urgente para un grupo de filósofos y teólogos rusos emigrados que producían en el seno de un *milieu* intelectual católico como podía ser el París de los años veinte y treinta. Estos afanes se condensarán en una obra clave como fue el *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* que Lossky empezara a preparar en forma de conferencias en 1944 por pedido de de Lubac, Congar y Danielou y publicara unos meses después.[64] En esta obra, Lossky intentará señalar todo lo distintivo y propiamente ortodoxo que esconde la obra de Palamás (frente a un público Occidental), pero, también, marcar las diferencias de interpretación que los distanciaban de otro gran nombre de la emigración rusa, Serguéi Bulgákov (1871-1944), tal vez el más importantes de los teólogos del exilio y decano del *Institute Saint Serge* de Teología Ortodoxa de París. La tradición neo patrística y Georges Florovsky,[65] entre los primeros, ocuparán también un lugar clave al hacer más complejo este panorama, ya que se opusieron no solamente a la occidentalización, sino que también planteó una fuerte discusión sobre el tipo de recuperación de la tradición histórica del cristianismo primitivo que había hecho la generación rusa de mediados del siglo XIX. Yves Congar navegará en aguas turbulentas al momento de rescatar aquello que considere importante para su trabajo teológico.[66]

ἐν Χριστῷ ζωῆς) fue rescatada sobre todo por un asuncionista como Sévérien Salaville (1881-1965) —una figura más receptiva a las riquezas de esa tradición que otros de sus cófrades—, que llegaría a ver en el místico bizantino una sensibilidad cercana a los grandes nombres de la *École française de spiritualité*, quienes no lo conocieron. Salaville fue autor de diversos trabajos sobre Cabasilas y eventualmente escribiría el artículo correspondiente para el muy influyente *Dictionnaire de Spiritualité* en 1953. El lugar preponderante que tuvieron los asuncionistas en la recuperación de esta tradición mística bizantina para un público católico (y, al mismo tiempo, en un diálogo no falto de cruces dialécticos con la contemporánea revaloración de esa misma tradición por los autores ortodoxos, como hemos visto con Jugie) fue puesto de relieve recientemente por Marie-Hélène CONGOURDEAU, "L'IFEB et la redécouverte de la spiritualité byzantine du 14ᵉ. siècle", en Hélène BLANCHET e Ionuţ-Alexandru TUDORIE (eds.), *L'apport des Assomptionnistes français...*, op. cit., pp. 313-326.

[64] Norman RUSSELL, *Gregory Palamas and the Making of Palamism in the Modern Age*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 4.

[65] Sin duda el gran enemigo de la obra de Bukharev —y evidencia de lo complejo que fueron para muchos sus comentarios a la tradición patrística— fue Georges Florovsky, uno de los más conspicuos representantes de la síntesis neo patrística y del bizantinismo en sentido estricto y nostálgico dentro de la teología rusa. Su obra *Пути русского богословия* [Itinerarios de la teología rusa] de 1937, publicada ya en el exilio, es un libro clásico sobre el desarrollo histórico del pensamiento religioso ruso. En ella se muestra Florovsky como un severo crítico de todo intento de modernización de la teología rusa como el iniciado por Bukharev. Esa "modernización", para Florovsky, se dio históricamente como un alejamiento de las fuentes bizantinas (y de la patrística griega) a favor de tradiciones académicas católicas o protestantes. Cf. Andrew BLANE (ed.), *Georges Florovsky. Russian Intellectual, Orthodox Churchman*, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1993.

[66] No podemos hoy detenernos en ello pero consideramos que la forma de organizar sus materiales (fuentes, bibliografía) son una muestra de la reticencia de Congar a verse envuelto en esas discusiones, así como de la atención que prestaba a ese peligro.

El propio desarrollo eclesiológico de Congar se relaciona con la frecuentación de esos círculos, de esas lecturas, y allí se encuentra una herencia menos evidente, más sutil, de la tradición bizantina y Ortodoxa y que define la verdadera especificidad y riqueza de la recepción de ese pensamiento y de su historiografía en la obra de Yves Congar (y, recalcamos, esta es una operación *específicamente* teológica). Congar conjuga de manera brillante tres aspectos que solamente tomados en su conjunto muestran la pertinencia de su relación para la discusión eclesiológica. Por un lado, estudia la centralidad del problema de la primacía de Pedro y la discusión sobre Focio, de lo que ya hemos hablado, mientras que, por otro lado, se aboca a dos problemas (que hoy apenas hemos esbozado) que no parecieran, *a priori*, estar relacionados: las lecturas místicas sobre la Iglesia en la tradición bizantina (la recuperación de la teología del siglo XIV, pero también de muchos autores previos) a las que pone en relación con la organización institucional construida sobre un andamiaje legal. Reúne, de esta manera, dos universos que no suelen ir de la mano: el de los místicos y el de los canonistas, los que, junto a la discusión sobre la primacía, conforman un conjunto que evidentemente va más allá de la noción original de "sinfonía" entre Iglesia y emperador para describir a la eclesiología bizantina[67]. Se trata, entonces, de una eclesiología leída como comunidad (con todo lo "sinodal" y "conciliar" que esto implica). La idea de una comunidad en continua relectura y, además, con derivaciones eucarísticas entronca con la contemporánea recepción de *sobornost'*, no solo en Yves Congar y en el mundo católico,[68] sino también en el mundo ortodoxo, como vemos, por ejemplo, en el pensamiento del teólogo John Zizioulas, en donde el concepto ruso también es una forma de actualización de la idea de Iglesia cuya comprensión se da, justamente, en la Eucaristía.[69] Ese acontecimiento eucarístico presente en la Iglesia incluye, claro, a toda su estructura, obispos, sacerdotes, religiosos, laicos.

Hay un último aspecto, propiamente historiográfico, que se desprende tanto de aquello efectivamente trabajado por Congar como de la ausencia

---

[67] "Par contre, on peut se demander si le rôle attribué à l'Empire en Orient n'a pas empêché l'Église de percevoir suffisamment et de développer son aspect de société, bref une théologie de l'Eglise comme "unus populus", y compris au plan de l'Église universelle". Cf. Yves CONGAR, *L'ecclésiologie*, op. cit., p. 355.

[68] En ese sentido debemos entender la fórmula tantas veces comentada por Congar: "L'Église est une communion en forme de société" (que, como tal, él toma de F. Pitman, laico alemán de mediados del siglo XIX). Cf. Alain NISUS, "La genèse d'une ecclésiologie de communion dans l'œuvre de Yves Congar", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 94/2 (2010), pp. 309-334, sobre las fuentes de Congar, sobre todo los trabajos de M.-J. Le Guillou y la tradición ortodoxa.

[69] John D. ZIZIOULAS, *Eucharist, Bishop, Church*, Brookline, Holy Cross Orthodox Press, 2001 e íb., *The Eucharist Communion and the World*, Londres-Nueva York, T & T Clark, 2011, esp. capítulo 4: "The ecclesiological presuppositions of the Holy Eucharist", pp. 99-112.

de ciertos temas. Pareciera estar claro, por un lado, que el valor historiográfico del estudio de la eclesiología medieval (occidental) radica en ver de qué manera la Iglesia desarrolló conceptos (en tanto fundamentos teóricos) e instituciones que, en un proceso que involucró una sofisticada mediación, permitieran enmarcar a la población y gestionar la presencia de esa misma población en territorios determinados, así como ver de qué manera ese conjunto de operaciones capilarizó a la administración estatal posterior. Ahora bien, al estudiar la eclesiología bizantina sobresalen, por un lado, el problema de las relaciones con el poder político (Sinfonía, supuesto Cesaropapismo, incluso Autocefalía, si por ese poder político entendemos, no ya el Estado, sino el Patriarcado Ecuménico) y, por otro, la concepción mística —y no solo jerárquica— del cuerpo eclesial en clave de participación eucarística. Pero ¿podemos hacernos el mismo tipo de preguntas para Bizancio y el mundo ortodoxo que aquellas que nos hacemos en relación con la eclesiología para el Occidente medieval? ¿Desarrolló, acaso, la Iglesia bizantina estructuras administrativas que encontraron utilidad por fuera de la institución eclesiástica y que permitieron una articulación política en la gestión de poblaciones y territorios?[70] También podemos, finalmente, intentar señalar de qué manera esa tradición eclesiológica bizantina influye o no en el lugar de la Iglesia en la discusión política de los países de mayoría ortodoxa hoy en día, sea para superarla bajo formatos que se consideran más acordes con el mundo

[70] En el mundo otomano, y es lo que se concluye de las investigaciones de los últimos años, podemos encontrar en los siglos XVI y XVII una relativa prosperidad de las élites provinciales y, notablemente, de los metropolitas (en cuya organización se juegue, tal vez, lo más particular de la eclesiología bizantina y de la sinodalidad Ortodoxa) en virtud de la utilidad de su despliegue territorial para la administración otomana (sobre todo en términos fiscales, pero no solamente), mientras que para el siglo XVIII podemos señalar en los mismos términos un nuevo florecimiento de las incumbencias del patriarcado ecuménico. Ver ahora para el lugar ocupado por la Iglesia en la transición del mundo bizantino al otomano, el volumen colectivo *Le Patriarcat oecuménique de Constantinople aux XIVe-XVIe siècles: rupture et continuité. Actes du colloque international Rome, 5-6-7 décembre 2005*, Paris, Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes-École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2007. Para los siglos XVI y XVII, cf. Gülrü NECIPOĞLU, *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2005; Fokion KOTZAGEORGIS, "Τα μοναστήρια ως οθωμανικες τοπικές ελίτ", en *Μοναστήρια: Οικονομία και πολιτική από τους μεσαιωνικούς στους νεώτερους χρόνους*, 1 (2011), pp. 163-190; Elizabeth ZACHARIADOU, *Δέκα Τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία 1483-1567*, Atenas, Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, 1996, mientras que para el siglo XVIII podemos señalar S. VOGIATZIS, *Συμβολή στην ιστορία της εκκλησιαστικής αρχιτεκτονικής της κεντρικής ελλάδος κατά τον 16ος αιώνα*, Atenas, *Χριστιανική Αρχαιολογική Εταιρεία*, 2010; Elif BARAYKTAR TELLAN, *The Patriarch and the Sultan: The Struggle for Authority and the Quest for Order in Eighteenth Century Ottoman Empire*, tesis, Ankara, Bilkent University, 2011; Hasan ÇOLAK y Elif BARAYRAKTAR-TELLAN, *The Orthodox Church as an Ottoman Institution. A Study of Early Modern Patriarchal Berats*, Estambul, The Isis Press (Ecclesiastica Ottomanica 1), 2019.

contemporáneo,[71] sea asumiendo la utilidad teológica y política de algunos de esos desarrollos históricos, como el monacato.[72] Son estos, apenas, algunos de los grandes temas a los que nos invita la discusión abierta por la obra de Yves Congar.

[71] Ejemplos de esto lo constituyen obras como la de Radu PREDA, *Biserica în Stat: o invitație la dezbatere*, Cluj-Napoca, Editura Scripta, 1999 y Petre GURAN, *Biserica în Cetate. Studii de ecleziologie ortodoxă*, Bucarest, Editura Pro Universitaria, 2014, para un modelo posbizantino de esas relaciones Iglesia-Estado. Ver también la obra de Pantelis Kalantzidis, quien es un opositor acérrimo a cualquier deseo de (re)establecer algún tipo de tradición bizantina en esas relaciones. Cf. Pantelis KALAITZIDIS, "Church and State in the Orthodox World from the Byzantine 'Symphonia' and Nationalized Orthodoxy, to the Need of Witnessing the Word of God in a Pluralistic Society", en *Religioni, libertà, potere. Atti del convegno internazionale filosófico-teologico sulla libertà religiosa. Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore e Università degli Studi 16-18 ottobre 2013*, Milán, Vita e Pensiero, 2014, pp. 39-74.

[72] Dirá Congar al respecto del monacato: "Le monothélisme, et surtout l'iconoclasme, ont suscité la très active opposition des milieux monastiques byzantins, qui devinrent alors une sorte d' 'Église confessante'. Ce fut une des causes qui firent, du monachisme, l'une des forces principales et l'une des composantes décisives de la vie ecclésiastique grecque". Cf. Yves CONGAR, *L'ecclésiologie*, op. cit., p. 372. ¿Podemos ver en el Congar ecuménico y de estrechos contactos con la tradición luterana un cierto exceso al definir al monacato en tiempos del monotelismo o del iconoclasmo como "Iglesia confesante"? Si una posible comparación entre, digamos, un monje como Esteban el Joven, mártir bajo el Iconoclasmo, y un pastor y teólogo, como Dietrich Bonhoeffer, mártir bajo el nazismo y figura descollante de la "Iglesia confesante" alemana, pueda parecer excesiva para historiadores siempre reactivos a cierto tipo de comparatismo, es el tipo de operación a la que es muy receptivo el lector teológico. En este punto, la obra del mismo Pantelis Kalaitzidis da una interesante relación y continuidad con aquello propuesto por Congar a partir de la tradición neo patrística: el lugar del monacato como "testigo" escatológico del Reino de Dios y freno posible al estado moderno. Cf. Pantelis KALAITZIDIS, "Orthodoxy and Hellenism in Contemporary Greece", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 54/3-4 (2010), pp. 365-420. El panorama se vuelve mucho más complejo cuando vemos que este colectivo monástico no siempre representaría, nuevamente en términos escatológicos, un verdadero τὸ κατέχον al avance del estado moderno, sino que sería, justamente, el instrumento que encuentra ese Estado para ocupar el territorio como vemos en el apoyo estatal a la gran fundación de monasterios (además de la multiplicación de diócesis y parroquias) en Rusia en los últimos años. Aunque siempre habrá quien pueda considerar (lo que no es nuestro caso) que la Administración rusa y su relación con la Iglesia no representa al Estado moderno, sino a formas más tradicionales de la estatalidad.

LA HISTORIA DE LA CIENCIA EN ARGENTINA: LA VERSIÓN "FRANCESA" DE LA "TESIS DEL CONFLICTO" ENTRE CIENCIA Y RELIGIÓN Y EL PATRÓN "LATINO" DE SECULARIZACIÓN

Miguel de Asúa
CONICET-3IA (UNSAM)

Introducción

La expresión "tesis del conflicto" puede ser entendida como un fenómeno intelectual y social, una lucha de poder entre los valores y la autoridad epistemológica de la ciencia y de la religión en la cual cada una de estas alternativas aspira a la preeminencia definitiva sobre la otra. Este sería el caso del Nuevo Ateísmo o, desde el otro lado, de las interpretaciones fundamentalistas literales de la Biblia. En el sentido restringido e historiográfico (que es el que voy a adoptar en este trabajo) la expresión "tesis del conflicto" denomina la creencia de que la ciencia y la religión han estado enfrentadas a lo largo del curso de la civilización occidental sobre la base de una incompatibilidad intrínseca.[1]

Esta convicción es el principio organizador de dos obras bien conocidas por los historiadores de la ciencia: *History of the Conflict between Religion and Science* de John W. Draper (Nueva York, Appleton, 1875) y *A History of the Warfare of Science with Theology on Christendom*, 2 vols. (Nueva York, Appleton, 1896) de Andrew Dixon White.[2] En las discusiones historiográficas contemporáneas se suele pasar por alto que estos dos libros fueron el produc-

[1] Por supuesto existe una relación muy cercana entre lo que denomino el sentido "amplio" y "restringido" de la noción de "tesis del conflicto" en tanto cada uno de ellos busca legitimar al otro. Pero de todas maneras parece posible delimitar un enfoque propiamente historiográfico encarnado en un *corpus* definido de textos.

[2] Una de las exposiciones más tempranas de la tesis del conflicto puede verse en D. C. GOODMAN, "The 'Conflict Thesis' and Cosmology", en D. C. GOODMAN (ed.), *Science and Religious Belief, 1600-1900*, Milton Keynes, The Open University Press, 1974, block 1, units 1-3, pp. 2-15. El tratamiento canónico del tema es John Hedley BROOKE, *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 2-15.

to de sociedades anglófonas.[3] Poner este asunto sobre el tapete conduce a la cuestión de si en los países de mayoría católica como Francia, Italia y los de Iberoamérica, la narrativa del conflicto adoptó una forma diferente. Probar que así sucedió es uno de los objetivos de este trabajo.

En su *General Theory of Secularisation*, el sociólogo de la religión británico David Martin propuso seis patrones de secularización. Uno de ellos es el patrón "francés (latino)" que se aplicaría a autocracias barrocas derrocadas por revoluciones de ideología secularizante; en estas sociedades, la religión es un tema político y "un secularismo consistente y masivo se opone a una religiosidad consistente y masiva".[4] Creo que para el siglo XIX y gran parte del XX, este patrón sería aplicable a las repúblicas iberoamericanas como Argentina (el patrón "latinoamericano" de Martin es una foto de las últimas décadas del siglo XX). En *A Secular Age*, Charles Taylor ha diferenciado entre dos "tipos ideales" de patrones de secularización en Occidente: (a) las sociedades barrocas católicas de Europa, a las que debido a la total identificación de una iglesia con la sociedad este autor denomina "paleo-durkheimianas" y (b) aquellas sociedades anglófonas en las cuales ser parte de alguna de las varias iglesias implicaría pertenecer a una difusa "iglesia" que resume la identidad política de la nación —estas son las sociedades que Taylor denomina "neo-durkheimianas" (la nomenclatura deriva de la sociología de la religión de Émile Durkheim, que identifica el fenómeno religioso con la cohesión social)—.[5] Con su tipología, los análisis de la secularización de Martin y Taylor dejan en claro que el modelo de *laïcité* está muy lejos de ser la vía final común inevitable de la sociedad occidental y es sólo un peculiar rasgo social de las sociedades romano-católicas, en particular Francia, que fue donde cristalizó primero. Este tipo de secularización fue adoptado con

[3] Ver, por ejemplo, Geoffrey CANTOR, "What shall we do with the Conflict Thesis?", en Thomas DIXON, Geoffrey CANTOR y Stephen PUMFREY (eds.), *Science and Religion. New Historical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 283-298. En panoramas historiográficamente alertas, la investigación más cercana a la nuestra es Bernard LIGHTMAN, "Unbelief", en John H. BROOKE y Ronald L. NUMBERS (eds.), *Science and Religion around the World*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 252-277. Hay tres contribuciones recientes importantes: Jeff HARDIN, Ronald NUMBERS y Ronald A. BINZLEY (eds.), *The Warfare between Science and Religion. The Idea that Wouldn't Die*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2018; Bernard LIGHTMAN, *Rethinking History, Science, and Religion. An Exploration of Conflict and the Complexity Principle*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2019; James C. UNGUREANU, *Science, Religion, and the Protestant Tradition. Tracing the Origins of the Conflict*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2019.

[4] David MARTIN, A General Theory of Secularization, Nueva York, Harper, 1978, pp. 16-17.

[5] Charles TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2007, pp. 454-456 y 486-487. Cf. Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système* totémique *en Australie*, Paris, PUF, 1912.

entusiasmo por las elites liberales decimonónicas en Iberoamérica.[6] El segundo y más limitado objetivo de esta exposición es señalar la coherencia de que la versión "francesa" de la tesis del conflicto asociada a la historia de la ciencia positivista haya florecido en sociedades "paleo-durkheimianas" o con tipo "francés (latino)" de secularización, en el sentido de Martin.

En lo que sigue veremos brevemente la tradición de historia de la ciencia francófona desde sus raíces en el movimiento positivista hasta su crepúsculo en la Argentina de mediados del siglo XX. Centrar la atención en un país periférico en cuanto a la historia de la ciencia puede contribuir a advertir la vitalidad de la tradición historiográfica de esa disciplina en países de lenguas románicas, la cual antes de expirar emitió un último aliento en el cono sur de América gracias a historiadores de la ciencia trasplantados de Europa y a sus epígonos nativos. Las condiciones de posibilidad de este episodio fueron la fuerte influencia de la cultura francesa en Argentina y la inmigración masiva desde Italia a dicho país.

En síntesis, voy a defender la tesis de que el antagonismo entre ciencia y religión tal como se desarrolló en la atmósfera del positivismo francés fue comparativamente menos extremo que el del "modelo anglófono" de la tesis del conflicto: en el estilo de historia de la ciencia que floreció en las sociedades "paleo-durkheimianas" la dinámica de oposición entre religión y ciencia fue formulada en términos de sustitución o reemplazo (de la religión por la ciencia). Denominaré a esto el "modelo francófono" o positivista de la tesis del conflicto. Soy consciente de que la frontera entre ambas versiones de dicha tesis está lejos de ser clara y distinta, pero dado que la meta de este artículo es diferenciar entre ambas, por el momento voy a dejar de lado la discusión acerca de su fondo común.

A esta altura parece necesaria una aclaración. Desde la década de 1990, una creciente percepción acerca del uso del registro histórico como herramienta legitimizadora en las controversias sobre ciencia y religión ha llevado a los historiadores a hablar del "mito del conflicto" en vez de la "tesis del conflicto", a los fines de enfatizar el carácter artificial (o ideológico) de dicha construcción histórica.[7] Más aun, Peter Harrison ha argumentado que las nociones de "ciencia" y "religión" son construcciones culturales de la civilización occidental, lo cual conlleva la disolución de cualquier postura que postule una

[6] Miguel DE ASÚA, "Draper, the 'Conflict Thesis,' and Secularising Politics in Late Nineteenth-Century Argentina", *Journal of Religious History*, 43 (2019), pp. 305-327.

[7] Ronald L. NUMBERS, "Introduction", en Ronald L. NUMBERS (ed.), *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009, pp. 171-175; Peter HARRISON, *The Territories of Science and Religion*, Chicago, Chicago University Press, 2015, pp. 171-175.

batalla continua entre ambas.[8] Teniendo en cuenta estos desarrollos, ¿vale la pena insistir en hablar de la tesis del conflicto o algo de este tenor? Quizás sí, en tanto nuestra meta es cartografiar la fortuna de la idea del enfrentamiento entre ciencia y religión como parte de una tradición identificable de historia de la ciencia que adoptó su forma en el espesor de la transición del Iluminismo francés al positivismo, con una curiosa y tardía sobrevida en la Argentina de la segunda postguerra. Cualquier carácter convencional (de construcción historiográfica) que pueda asignársele a los conceptos interpretativos involucrados no parece afectar la legitimidad de la investigación histórica orientada a seguir la carrera de los mismos en escenarios culturales alternativos (en este caso, el anglófono y el de lenguas románicas).

En su *Curso de filosofía positiva*, Auguste Comte planteó un programa general de historia de la ciencia basado sobre su famosa idea de las tres etapas de la civilización: la religiosa, superada por la metafísica, que a su vez sería superada por la etapa científica o positiva. Paul Tannery, el ingeniero y erudito que bien puede aspirar al título de uno de los padres fundadores de la historia de la ciencia, amplificó de manera explícita la propuesta original de Comte con su propio programa de la *histoire générale des sciences*.[9] Pero la persona que transformó el esquemático proyecto de Comte en una sólida realidad fue el belga George Sarton. No fue el único. Aldo Mieli, un historiador de la ciencia italiano contemporáneo de Sarton, siguió los pasos de éste en un intento de dotar a la nueva disciplina de instrumentos académicos y una base institucional de carácter internacional. La historia positivista de la ciencia, de alcance universal en su abrazo de las civilizaciones occidentales tanto como orientales, estaba llevada por sus propios presupuestos conceptuales a responder a la cuestión de las relaciones entre ciencia y religión.

---

[8] Peter HARRISON, *The Territories of Science and Religion*, op. cit., pp. 194-198. Ver los varios artículos que comentan este libro en *Zygon*, 51 (2016), nro. 3. El libro de Harrison, que tuvo mucha repercusión en el área de estudios históricos de ciencia y religión, tiene su punto de partida en la literatura de la construcción occidental de las "religiones universales", por ejemplo: Wilfried C. SMITH, *The Meaning and End of Religion*, Nueva York, Mentor Books, 1964; Philip ALMOND, *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; Tomoko MASUZAWA, *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago, Chicago University Press, 2005; Guy G. STROUMSA, *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2010; Brent NONGBRI, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, New Haven, Yale University Press, 2013.

[9] Helge KRAGH, *An Introduction to the Historiography of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 15-19; John R. CHRISTIE, "The Development of the Historiography of Science", en R. C. OLBY *et al.* (eds.), *Companion to the History of Modern Science*, Londres, Routledge, 1990, pp. 5-21; George SARTON, "L'histoire de la science", *Isis*, 1 (1913), pp. 3-46; Paul TANNERY, "De l'histoire générale des sciences", en Paul TANNERY, J.-L. HEIBERG y H.-G. ZEUTHEN (eds.), *Mémoires scientifiques*, Toulouse, E. Privat; Paris, Gauthier-Villars, vol. 10, pp. 163-182; Harry PAUL, "Scholarship and Ideology: The Chair of the General History of Science at the Collège de France, 1892-1913", *Isis*, 67 (1976), pp. 376-397.

Comenzaremos a examinar brevemente este programa historiográfico antes de concentrarnos en su desarrollo en Argentina, donde se aclimató a partir de la llegada de Mieli a Buenos Aires desde París en 1939. Un discípulo local, el ingeniero José Babini, consolidó el legado de Mieli en Argentina. Espero que este análisis de cómo historiadores en la periferia académica condensaron y destilaron la frondosa tradición historiográfica de origen positivista pueda ayudar a definir el lugar de la misma en la familia de las tesis del conflicto.[10] A su vez, esto podría llevar a definir mejor el desarrollo de los modelos "anglófono" y "francófono" de tesis de conflicto en, respectivamente, las sociedades "neo-" y "paleo-durkheimianas" de Taylor o de patrones "anglosajón" y "francés (latino)" de secularización de Martin y sugerir los contornos de una interpretación de aquellos modelos historiográficos en términos de estos patrones de secularización.

El escenario: Comte y Sarton

A pesar de que el análisis de la noción de historia de la ciencia desde el Iluminismo al positivismo va por cierto más allá de los límites de este trabajo, es necesario mencionar al menos algunos de los jalones de dicha metamorfosis conceptual. En el *Discours préliminaire* de la *Encyclopédie*, el matemático Jean le Rond d'Alembert explica como "l'histoire des sciences" fue el resultado de genios iluminados, desde Francis Bacon en adelante.[11] D'Alembert atribuye el comienzo del progreso del espíritu humano al Renacimiento; los tiempos de la Edad Media eran para él "les temps ténébreux", las famosas "Edades oscuras". Con alada elocuencia, d'Alembert cuenta como la Inquisición (que no menciona como tal) "condenó a un famoso astrónomo por haber sostenido que la Tierra se mueve y lo declaro hereje", del mismo modo que el papa Zacarías había condenado a un obispo por no haber seguido a Agustín en su negación de la existencia de las antípodas.[12] Los contornos de esta implícita narrativa de progreso, por otra parte fijada por Anne Robert Turgot (sobre todo en el segundo discurso de las *Sorboniques* de 1750), fueron delineados de modo más firme en las ocho épocas del *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795) del marqués de Condorcet.[13]

---

[10] Para un breve panorama de historiografía de la ciencia en Argentina, ver Miguel DE ASÚA, "Introducción", en Miguel DE ASÚA (ed.), *La historia de la ciencia en Argentina. Perspectivas históricas*, Buenos Aires, CEAL, 1993, pp. 7-26.

[11] Jean le Rond d'ALEMBERT, F. PICAVET (ed.), *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie* [1751], Paris, Colin, 1894, pp. 75-76. Cf. I. B. COHEN, *Revolution in Science*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985, pp. 213-228.

[12] Jean le Rond D'ALEMBERT, *Discours Préliminaire*, op. cit., pp. 77-78 y 91.

[13] Anne Robert Jacques TURGOT, "Tableau philosophique des progress successifs de l'esprit humain", en A. R. J. TURGOT, Gustave SCHELLE (ed.), *Oeuvres... Tome premier*, Paris, Félix

Las hebras que conducen desde el Iluminismo a Comte se perciben en la obra de Antoine Desttut de Tracy y otros representantes de la *idéologie* de la temprana era napoleónica.[14]

En su *Cours de philosophie positive* Comte afirma que la ciencia puede ser expuesta históricamente, a través de las contribuciones de los fundadores de una disciplina dada, o dogmáticamente, como un cuerpo sistematizado de conocimientos. Para el fundador del positivismo, la historia de la ciencia se torna posible una vez que se alcanza la etapa dogmática: el sistema (la ciencia contemporánea) engendra la historia.[15] La visión de la ciencia como instrumento y medida de progreso es consistente con una perspectiva que la ve como superadora de la metafísica, que a su vez sería un escalón superador de la religión. En la teoría de Comte de las tres etapas no hay conflicto abierto entre la religión y la ciencia, más bien la segunda sucede a la primera en una suerte de ontogenia social —una manera de ver consolidada por la comparación de la evolución de la sociedad con la evolución de un organismo—.[16]

Para Comte, el espíritu de la filosofía positiva, evidentemente opuesto ("en opposition évidente") al metafísico y al teológico, se afirmó en la época de Francis Bacon, René Descartes y Galileo: fue entonces cuando las concepciones positivas se habrían liberado de la superstición y el escolasticismo.[17] La relación entre ciencia y religión sería más la de una dinámica del progreso cada vez más liberada de las cadenas erróneas del dogma que la de una confrontación permanente entre razón y fe en función de su intrínseca incompatibilidad, como sería para Draper. Esto queda reafirmado por la función de mediación o transición progresiva que entre el estadio religioso y científico tiene el metafísico.

Más aún, la "religión de la Humanidad" de Comte fue un terreno en el cual religión y ciencia convivían en armonía. Esta ambigüedad fue subrayada por George Sarton, la gran figura que sirvió como puente entre la tradición

Alcan, 1913, pp. 214-235; Nicolas de Caritat, marquis de CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Chez Agasse, 1795.

[14] J. B. BURY, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*, Londres, Macmillan, 1920, pp. 260-261; George BOAS, *French Philosophies of the Romantic Period*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1925, pp. 23-69; D. G. CHARLTON, *Positivist Thought in France during the Second Empire, 1852-1870*, Oxford, Clarendon, 1959; Frank E. MANUEL, *The Prophets of Paris*, Cambridge, Mass., Cambridge, Harvard University Press, 1962, pp. 53-102; Martin S. STAUM, "The Class of Moral and Political Sciences, 1795-1803", *French Historical Studies*, 11 (1980), pp. 371-397; Robert NISBET, *History of the Idea of Progress*, Nueva York, Basic, 1980, pp. 171-186.

[15] Auguste COMTE, *Cours de philosophie positive*, 5a ed., Paris, Société Positiviste, 1892, vol. 1, pp. 63-70.

[16] Ibídem, vol. 1, pp. 3-4.

[17] Ibídem, vol. 1, pp. 15-16.

francófona y anglófona de historia de la ciencia, quien en uno de sus trabajos analizó el Calendario Positivista de Comte, que buscó sustituir el santoral católico por una lista de héroes y heroínas de la Humanidad.[18] En un intento de evaluar a Comte como historiador de la ciencia, Sarton destacó los "dioses, héroes y santos" elegidos por éste a los cuáles aquel había mencionado en su *Introduction to the History of Science*.[19] A pesar de que Sarton pensaba que Comte estaba "loco", lo tildó de "maníaco" y negó que pudiera ser llamado historiador de la ciencia en algún sentido del término, alabó los (a la larga exitosos) esfuerzos del creador del positivismo para establecer una cátedra de historia de la ciencia en el Collège de France.[20]

A pesar de que Sarton es considerado con justicia como uno de los fundadores de la historia de la ciencia del siglo XX, historiadores posteriores han juzgado su legado como ambivalente en más de un sentido.[21] Al comienzo de su monumental *Introduction to the History of Science*, Sarton afirma que su trabajo tratará acerca de la ciencia o "*conocimiento positivo sistematizado*" (bastardilla en el original), concebido como "acumulativo y progresivo".[22] Después de esta profesión de fe comteana, Sarton se siente obligado a explicar por qué la historia de la religión tendrá un lugar en su obra. El motivo es que en los tiempos pre-modernos la teología era no sólo parte integral de la ciencia en occidente, sino aquella porción del conocimiento a la cual las otras estaban subordinadas. Nada, continúa, podría ser más penoso que el espectáculo de los inútiles esfuerzos orientados a reconciliar los hechos de la experiencia natural (o sea, la ciencia) con un "sistema de conocimiento considerado a priori como perfecto e intachable" (o sea, la religión).[23] Deberíamos perdonar a nuestros ancestros por esta "ilusión", dice Sarton, y ocuparnos de ella por la sola razón que ignorar los íntimos lazos entre la religión y la

---

[18] George SARTON, "Auguste Comte, Historian of Science: With a Short Digression on Clotilde de Vaux and Harriet Taylor", *Osiris*, 10 (1952), pp. 328-357. Cf. Auguste COMTE, *Calendrier positiviste*, Paris, L. Mathias, 1849. Para la religión de la humanidad de Comte, ver D. G. CHARLTON, *Secular Religions in France, 1815-1870*, Londres, Oxford University Press, 1963, pp. 1-64; Henri DE LUBAC, "Auguste Comte and Christianity", en Henri DE LUBAC, *The Drama of Atheist Humanism*, trad. Edith M. Riley y Anne Englund Nash, San Francisco, Ignatius Press, 1995, pp. 131-257; Andrew WERNICK, *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-Theistic Program of French Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

[19] George SARTON, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, Williams and Wilkins-Carnegie Institution, 1927-1948, 3 vols. en 5 partes.

[20] George SARTON, "Auguste Comte, Historian of Science", op. cit., pp. 345, 347, 357 y 352.

[21] Arnold THACKRAY y Robert K. MERTON, "On Discipline Building: The Paradoxes of George Sarton", *Isis*, 63 (1972), pp. 473-495; Lewis PYENSON, *The Passion of George Sarton: A Modern Marriage and Its Discipline*, Filadelfia, American Philosophical Society, 2007.

[22] George SARTON, *Introduction to the History of Science*, op. cit., vol. 1, pp. 3-4.

[23] Ibídem, vol. 1, 5.

ciencia en la Antigüedad equivaldría a abandonar la perspectiva propiamente histórica.

Sarton entendió la historia de la ciencia como la herramienta intelectual de su pacifismo humanista y secularista.[24] En su época de joven estudioso en Gante simpatizaba con el socialismo y mantenía vínculos con la masonería.[25] Su hija, la escritora May Sarton, nos dejó una clara imagen de la familia Sarton como típica de la burguesía decimonónica en los países católicos de Europa: los hombres eran anticlericales; las mujeres, piadosas (George Sarton tenía una tía materna monja). Agrega que su padre siempre tuvo "un tierno respeto" por la iglesia católica y que (esto es difícil de interpretar) tenía un "espíritu verdaderamente religioso", aunque no estaba interesado en especulaciones metafísicas.[26] En el artículo programático que George Sarton publicó en el primer número de *Isis*, "L'histoire de la science", afirma que "la ciencia y la religión nunca han dejado de reaccionar [*réagir*] una sobre la otra", a pesar de que estas interacciones fueron más frecuentes e intensas a medida que nos internamos en el pasado.[27] Menciona dos casos en los que la religión promovió el avance de la ciencia: la preservación y transmisión de la ciencia griega por la escuela de traductores nestorianos y los científicos hugonotes expulsados de Francia en los siglos XVI y XVII, celebrados por el botánico Alphonse de Candolle.[28] Sarton pasa luego a tratar sobre el antagonismo entre ciencia y religión y señala que el conflicto fue, propiamente hablando, entre ciencia y teología o ciencia y las tendencias clericales (de la religión). En una versión en inglés ligeramente modificada de dicho artículo publicada tres años más tarde en *The Monist*, Sarton se refiere con aprobación al libro de Andrew D. White, el cual podría haber sido su fuente de inspiración para la distinción que efectúa entre "religión" y "teología" (distinción crucial para White).[29] A pesar de esta referencia a White, es difícil ver a Sarton como un partidario del modelo anglófono de la tesis del conflicto, en tanto su tratamiento del

---

[24] George SARTON, "Le nouvel humanisme", *Scientia*, 23 (1918), pp. 161-175.

[25] Lewis PYENSON y Christophe VERBRUGGEN, "Ego and the International. The Modernist Circle of George Sarton", *Isis*, 100 (2009), pp. 60-78, en p. 65.

[26] May SARTON, "An Informal Portrait of George Sarton", *Texas Quarterly*, 5 (1962), pp. 101-112.

[27] George SARTON, "L'histoire de la science", *Isis*, 1 (1913), pp. 3-46.

[28] Alphonse DE CANDOLLE, *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles*, Ginebra, H. Georg, 1873, pp. 120-142.

[29] George SARTON, "The History of Science", *The Monist*, 26 (1916), pp. 321-365. Ver Richard SCHAEFER, "Andrew Dickson White and the History of a Religious Future", *Zygon*, 50 (2015), pp. 7-27 y James C. UNGUREANU, "George Sarton's Appeal to Andrew D. White", una entrada de *blog* que señala las diferencias entre las versiones en francés e inglés del artículo de Sarton (1913 y 1916) y cita párrafos importantes de la correspondencia entre Sarton y Andrew D. White. Disponible en: <https://jamescungureanu.wordpress.com/2017/02/14/george-sartons-appeal-to-andrew-d-white/> [consulta 29/9/2020].

asunto comienza con las relaciones constructivas entre ciencia y religión, algo impensable en los proponentes originales de dicha tesis.

Sarton, como corresponde a un seguidor de Comte (su estudiante Robert K. Merton habló de su "progresismo comteano") no veía que la relación entre ciencia y religión fuera de confrontación intrínseca.[30] Sarton narra su historia como si la primitiva mente religiosa hubiese sido superada por formas más avanzadas de conocer y manipular el mundo: la filosofía y, a la larga, la ciencia. El historiador belga-estadounidense cita con aprobación la afirmación del Humanista italiano Mario Nizolio—leída en el *Averroës* de Ernest Renan—según la cual el "escolasticismo" de cualquier religión debería ser considerado como "un enemigo capital de la verdad".[31] La historia del arte, la de la religión y la de la ciencia constituyen en su unidad la expresión acabada del pensamiento humano, pero lo que diferencia a la última de las otras dos es que en el caso de la ciencia estamos ante "una narración esencialmente de progreso, de conquista".[32] Sarton compara el conocimiento de los místicos con el los "racionalistas". El primero es limitado y, por su naturaleza, infértil, mientras que el segundo, basado sobre el método experimental, puede llevar incluso a revelar los pliegues íntimos del mundo inmaterial. La afirmación de Sarton de que la ciencia, en su mejor expresión, puede conducir hacia "algún tipo de santidad" es seguida inmediatamente por su contraria: sería mejor no dar lugar a esta manera de hablar, dice, pues ciencia y religión son dos dominios que, a pesar de su ocasional superposición, es mejor mantener separados.[33] En el artículo "East and West", Sarton pinta un gran panorama de la ciencia, desde sus orígenes en el "milagro griego" hasta la Edad Moderna. Allí argumenta que en la Antigüedad tardía el cristianismo fracasó en unir el espíritu griego y el hebreo. La ciencia griega fue ahogada en la Edad media temprana por el utilitarismo romano y el "sentimentalismo cristiano".[34] En otro de sus muchos ensayos, Sarton argumenta que la disciplina de historia de la ciencia debería reformular el programa historiográfico de Eusebio de Cesarea, quien en su *Historia ecclesiastica* pide que la historia, concebida como una crónica de guerras sangrientas, sea reemplazada por un relato de los campeones de la fe cristiana. Sarton aprueba la compresión de Eusebio del sentido del conocimiento histórico, que debería ser "enfatizar el principal propósito de la humanidad", para lo cual es necesario exaltar "los logros crea-

---

[30] Robert K. MERTON, "George Sarton: Episodic Recollections of an Unruly Apprentice", *Isis*, 76 (1985), pp. 470-486, en pp. 485 y 480.

[31] George SARTON, "The New Humanism", *Isis*, 6 (1924), pp. 1-42, en p. 23.

[32] Ibídem, p. 31.

[33] George SARTON, "The New Humanism", en George SARTON, *History of Science and the New Humanism*, Nueva York, Henry Holt, 1931, pp. 125-178, en p. 128-132.

[34] George SARTON, "East and West", en George SARTON, *History of Science...*, op. cit., pp. 73-124, en pp. 93 y 115.

tivos y duraderos y evocar los grandes hombres [sic] responsables de ellos". Pero el erudito belga se distancia del obispo de Cesarea en cuanto a quiénes fueron esos héroes y cuáles fueron sus grandes hazañas; en lo que concuerda es en los "principios".[35]

La posición de Sarton respecto de las relaciones entre ciencia y religión podría quizás ser sintetizada en una cita tomada de la segunda edición de *L'avenir de la science* de Renan, que el historiador de la ciencia utilizó como conclusión de su artículo sobre el orientalista: "Mi religión ha sido siempre el progreso de la razón, es decir, de la ciencia".[36]

Mieli: el trasplante a Argentina

Hacia el final de la década de 1930 y en la de 1940, Argentina entró de pronto en la escena internacional de historia de la ciencia. Esto fue el resultado de la llegada al país de Aldo Mieli. Nacido en 1879 en una rica familia judía de Livorno (Toscana) este socialista romántico y pionero de los estudios gay siguió los pasos de Sarton en su aspiración a ser uno de los líderes de la nueva disciplina de historia de la ciencia.[37] Su larga carrera comenzó en su país, que abandonó en 1928 para establecerse en París como director de la Sección de historia de las ciencia en el Centre de Synthèse y como "secretario perpetuo" de la Académie internationale d'histoire des sciences, organizada y dirigida por él.[38] En 1939 emigró a Argentina, donde en la Universidad del Litoral (Rosario), se organizó para él un Instituto de Filosofía e Historia de la Ciencia, que fue cerrado en 1943 a consecuencia de las políticas instauradas por los sectores del nacionalismo católico que actuaron con posterioridad al golpe de 1943.[39]

---

[35] George SARTON, "The History of Science and the Problems of To-Day", en George SARTON, *History of Science and the New Humanism*, New Brunswick, N. J., Transactions Books, 1988, pp. 164-191, en pp. 170-173. Cf. EUSEBIUS, *The Ecclesiastical History*, trad. Kirsopp Lake, Londres-Nueva York, Heinemann-Putnam's Sons, 1926, 2 vols., vol. 1, pp. 404-407.

[36] George SARTON, "Ernest Renan", en George SARTON, *The Life of Science. Essays on the History of Civilization*, Nueva York, Schuman, pp. 101-115, en p. 115. Cf. Ernest RENAN, *L'avenir de la science—pensées de 1848*, Paris, Calmann Lévy, 1890, p. vii.

[37] Claudio POGLIANO, "Aldo Mieli, storico de la scienza (1879-1950)", *Belfagor*, 38 (1983), pp. 537-557; Giovanni DALL'ORTO, "Mieli, Aldo", en Robert ALDRICH y Garry WOTHERSPOON (eds.), *Who's Who in Gay and Lesbian History*, Londres, Routledge, 2002; Ferdinando ABBRI, "Mieli, Aldo", en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Treccani, 2010, vol. 70.

[38] Lucía TOSI, "La trayectoria de Aldo Mieli en el Centre International de Synthèse", *Saber y Tiempo*, 1 (1997), pp. 449-462.

[39] George SARTON, "News about living people. Aldo Mieli", *Isis*, 35 (1944), pp. 336-337. Cf. Miguel DE ASÚA, "Science and Integral Catholicism in Interwar Argentina", *Church History and Religious Culture*, 99 (2019), pp. 485-503.

Mieli se trasladó a Buenos Aires, donde acosado por dificultades financieras y por problemas de salud continuó trabajando hasta su muerte.[40] Dependía económicamente de ocasionales iniciativas de la Universidad de Buenos Aires, los círculos de exiliados de la Guerra Civil española y su discípulo José Babini. La publicación de *Archeion* (el órgano de la *Académie*) fue suspendida debido a una crítica de Hitler firmada por Mieli, quien a raíz de esto contactó a Henry Sigerist, en ese momento en Johns Hopkins. El famoso historiador de la medicina suizo le pasó la dirección de Mieli a Sarton. Éste le escribió al italiano diciéndole que él mismo y Sigerist habían estado tratando de conseguir algo para él en Estados Unidos o, lo que era más factible, México.[41] En sus esfuerzos para establecer instrumentos bibliográficos, una gran biblioteca especializada y una organización internacional con una revista periódica emblemática, Sarton y Mieli tuvieron vidas profesionales paralelas (además, ambos eran químicos). Es posible que, en la cúspide de su carrera en París, Mieli se haya visto a sí mismo con un competidor de su más famoso colega por el lugar de fundador de la historia de la ciencia como disciplina académica.[42] Las últimas cartas intercambiadas por el belga y el italiano desde, respectivamente, la Widener Library de Harvard y la localidad de Florida en la provincia de Buenos Aires, expresan una comunidad de destino, una congoja compartida por la tarea inconclusa y una melancólica añoranza de la Europa previa a la Primera Guerra Mundial.

A diferencia de Sarton, a Mieli no le entusiasmaban los ensayos programáticos. Pero en un artículo de juventud sobre la historia de la ciencia comparte el proyecto de una historia general de la ciencia contra la idea de historias separadas de cada una de las disciplinas, propio de la tradición alemana e italiana. En dicho trabajo, Mieli define *storia della scienza* como algo diferente de la "intuición religiosa" y la "creación artística". La ciencia debe ocuparse del "desarrollo de aquella parte del pensamiento humano dedicado al conocimiento sistemático de lo real, ya sea mediante métodos especulativos o empíricos".[43] Su caracterización de la religión como intuición equivale a una descalificación epistemológica. Al menos por lo que sabemos, el historiador italiano no fue una persona religiosa. En una frase que describe tanto a su

[40] Miguel DE ASÚA, "Morir en Buenos Aires. Los últimos años de Aldo Mieli", *Saber y Tiempo*, 1 (1997), pp. 275-292, en p. 275.

[41] Ibídem, p. 276. Para Sigerist y Argentina, ver Miguel DE ASÚA, "Henry Sigerist and the History of Medicine in Latin America: His Correspondence with Juan R. Beltrán", *Bulletin of the History of Medicine*, 79 (2005), pp. 111-117.

[42] Massimo BUCCIANTINI, "George Sarton e Aldo Mieli: bibliografia e concezioni della scienza a confronto", *Nuncius*, 2 (1987), pp. 229-239; DE ASÚA, "Morir en Buenos Aires", op. cit., pp. 276-278.

[43] Aldo MIELI, "Sul concetto di storia della scienza", *Rivista di Storia delle Scienza Mediche e Naturali*, 3 (1916-1919), pp. 42-46, en p. 45.

tutor como a sí mismo, Babini manifestó que el joven Mieli había recibido una educación "libre de todo prejuicio religioso".[44]

Que el enfoque historiográfico de Mieli es similar al de Sarton lo confirma el *Panorama General de Historia de la Ciencia*, una versión modesta de la masiva *Introduction* de éste, publicada por Espasa-Calpe en Buenos Aires. Mieli escribió los primeros cinco volúmenes; los volúmenes 6 a 12 (a diferencia de los primeros, ninguno de estos posee notas o bibliografía) fueron escritos por José Babini y el historiador de la ciencia húngaro Desiderius Papp, en ese momento de Buenos Aires (ver más abajo). El prefacio que Mieli escribió para su *Panorama* oscila entre una autobiografía y una exposición de principios impregnada de sentimiento antifascista. En dicho texto, que debido a su contenido político el editor de Espasa-Calpe en Buenos Aires se negó a incluir en el libro, el autor declara que la obra es la culminación de una vida consagrada "a lo que es bueno y a la ciencia".[45] El prefacio, publicado de manera independiente, concluye con dos estrofas de *Il canto dell'amore* de Giosuè Carducci, el poeta del *Risorgimento*.

Vale la pena explorar la actitud de Mieli con respecto a la religión tal cual está expresada en el *Panorama*. En el primer volumen dedicado a la Antigüedad, describe el s. III d. de C. como una época de ideas mágicas y astrológicas que florecieron a consecuencia de la difusión de las religiones mistéricas, caracterización que incluye al cristianismo. Pero Mieli advierte que a pesar de que muchos historiadores han atribuido la decadencia de la ciencia antigua a la influencia del cristianismo, "nada [es] más falso". Cita a San Basilio y San Gregorio como ejemplos de apologistas cristianos de la ciencia y declara que la responsabilidad por la decadencia de la ciencia en la Antigüedad tardía debería ser atribuida al nuevo clima cultural y no al surgimiento de alguna religión en particular.[46] Hay también un capítulo sobre ciencia en la India antigua en la cual el autor menciona los materiales geométricos y astronómicos en los sacrificios rituales prescriptos en los Bráhmanas y los Sutras.[47] El diseño del *Panorama* es lineal. La ciencia comenzó con el "milagro griego" (lo que vino antes, "primitivos y antiguas civilizaciones", es empaquetado en ocho páginas) y prosperó en suelo romano: "la filosofía y la ciencia romana son completamente griegas en su aspiración".[48] Fue transmitida a los árabes

---

[44] José BABINI, "Aldo Mieli y la historia de la ciencia en Argentina", *Physis*, 4 (1962), pp. 74-84, en p. 74.

[45] Aldo MIELI, "Digressions autobiographiques sous forme de préface a un panorama général d'Histoire des Sciences", *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 27 (1948), pp. 494-505, en p. 495.

[46] Aldo MIELI, *Panorama general de historia de la ciencia*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945-1961, 12 vols. (vols. 6 a 12 por José BABINI y Desiderius PAPP), en vol. 1, pp. 246-250.

[47] Ibídem, vol. 2, p. 15.

[48] Ibídem, vol. 1, pp. 184 y 1-8.

a través de la intermediación de cinco canales histórico-culturales: los nestorianos, los monofisitas, los sabeos (o sabianos) de Harrán, los zoroastrianos y los judíos.[49] Mieli estaba bien al tanto de la importancia de estas comunidades religiosas en el movimiento de traducción de la Antigüedad tardía. Desde su punto de vista, la ciencia occidental experimentó un "nuevo despertar" bajo la influencia de la ciencia árabe, un tema al que había dedicado un libro mientras estaba en París (quizás su obra más importante).[50]

El historiador italiano concibe el pensamiento medieval como un arco ascendente que se extiende desde una posición de conciliación entre la filosofía aristotélica y la teología hasta "la separación entre filosofía y teología, y una aproximación de esta última hacia la comprobación experimental".[51] La ciencia del Occidente medieval estaba lejos de despertar el entusiasmo de Mieli, quien la presenta como "sometida al dogma" y enmarañada en discusiones "sofísticas" y argumentos ociosos; si bien es cierto que habría adoptado la enciclopedia del conocimiento de los griegos, dejó de lado el espíritu vivificador de estos.[52] El punto de máxima altitud en la parábola de la ciencia occidental premoderna, tal cual es presentada en la gran narrativa de Mieli, es obviamente el Renacimiento, con dos personajes sobresalientes: Cristoforo Colombo y Leonardo da Vinci; Mieli dedicó un volumen (el cuarto) a este último. En relación al caso testigo de Copérnico, el historiador italiano interpreta que mientras que los líderes luteranos eran hostiles a la nueva cosmología, al comienzo la mayor parte de los representantes de la Iglesia católica fueron favorables a la misma.[53] Había planeado tratar el caso Galileo en el volumen seis, que no llegó a escribir.

La historia de la ciencia de Mieli, que durante décadas fue la narrativa de la disciplina autorizada en Argentina, sigue las (demasiado) nítidas líneas del relato del Iluminismo. Sin embargo, en esta obra de Mieli, las aristas más filosas de la supuestamente inevitable confrontación entre ciencia y cristianismo aparecen limadas. Más allá de algún ocasional pasaje provocador, en general la historia contada en los seis primeros volúmenes del *Panorama* está bañada en un espíritu de relativa apertura y buena voluntad.

---

[49] Ibídem, vol. 2, pp. 1-12.

[50] Ibídem, vol. 2, p. 191. Cf. Aldo MIELI, *La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique*. Leiden, Brill, 1936.

[51] Aldo MIELI, *Panorama general...*, op. cit., vol. 2, p. 215.

[52] Ibídem, vol. 3, p. 40.

[53] Ibídem, vol. 3, pp. 256-258.

Babini: el discípulo fiel

José Babini, quien continuó la tradición de historia de la ciencia de Mieli en el país, fue un profesor de matemáticas, ingeniero y persona activa en la política universitaria.[54] Su padre, que había emigrado a la Argentina desde Forlì (Emilia-Romagna), era un "republicano mazziniano".[55] Babini escribió un número considerable de libros y trabajos sobre historia de la ciencia y su actividad como editor y gestor cultural hizo mucho para popularizar la materia en el país, pero su historiografía nunca fue más allá de lo que había aprendido con Mieli y que, por otra parte, armonizaba con su educación y mundo mental (aun cuando en la década de 1970, Babini estaba al tanto de los decisivos cambios historiográficos en la disciplina). A diferencia de Mieli, que aspiraba al modelo de erudición italiano de las humanidades (de hecho, conocía bien los idiomas clásicos y el árabe, para los que usaba un sistema idiosincrásico de transliteración), Babini fue un ensayista latinoamericano que usaba notas al pie ocasionalmente y no se preocupaba demasiado por la bibliografía. Si bien articulada y clara, su prosa es algo pesada. Popular profesor de matemáticas en universidades nacionales e intelectual del área de las ciencias, Babini fue brevemente (1 de enero-19 febrero de 1956) delegado interventor de la Universidad de Buenos Aires y luego Decano interventor de su Facultad de Ciencias Exactas y Naturales hasta fines de 1957. Que Babini haya sido presidente del primer directorio de la Editorial Universitaria de Buenos Aires (1958) tiene relevancia para nuestra discusión, ya que dicha editorial contribuyó a hacer conocer a Sarton en Argentina (tardíamente, pues el belga murió en 1956 y por ese entonces sus obras ya eran obsoletas para la generación que estructuró la historia de la ciencia en Estados Unidos como parte de la explosión universitaria de la segunda post-guerra). Babini tradujo los dos primeros volúmenes de la *Introduction* y *Six Wings* (ambos editados en Eudeba); antes había traducido *The History of Science and the New Humanism* y *The Life of Science*.[56] Regularmente le enviaba a Sarton ejemplares de sus propios libros y de los escritos por colegas argentinos, para

[54] Eduardo L. ORTIZ y Lewis PYENSON, "José Babini: matemático e historiador de la ciencia", *Llull*, 7 (1984), pp. 77-98; Alfredo G. KOHN LONCARICA, "José Babini (1897-1984). Nota necrológica, breve currículum y bibliografía", *Quipu*, 2 (1985), pp. 129-147; Nicolás BABINI (ed.), *José Babini. Bio-bibliografía*, Buenos Aires, Dunken, 2001.

[55] Nicolás BABINI (ed.), *José Babini...*, op. cit., p. 7.

[56] George SARTON, *Historia de la ciencia y nuevo humanismo*, Buenos Aires, Editorial Rosario, 1948; George SARTON, *La vida de la ciencia*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952; George SARTON, *Seis alas*, Buenos Aires, Eudeba, 1960; George SARTON, *Historia de la ciencia*, Buenos Aires, Eudeba, 1965, 4 vols.

que fueran reseñados en *Isis*, con desigual éxito. En 1964 publicó un artículo de tres páginas en dicha revista.[57]

Para usar una etiqueta de la jerga político-universitaria local, Babini podría ser descripto como un "reformista". Pero su ideología secularista no informa sus libros de historia general de la ciencia, como por ejemplo los volúmenes del *Panorama* que escribió con Papp y que cubren desde el Renacimiento hasta el siglo XIX. A diferencia de los redactados por Mieli, en los que se percibe la característica voz del autor, estos volúmenes son mosaicos de bloques temáticos que consisten en paráfrasis de libros especializados (el resultado de la incómoda colaboración entre dos autores, Babini y Papp, que no se llevaban bien).[58] La historia de la ciencia de ambos sigue las líneas de la historiografía iluminista. En el volumen dedicado al siglo XVIII aprendemos como la ciencia ocupó por fin el centro de la atención social como resultado del desplazamiento de la teología y la sustitución de la Sagrada Escritura por las leyes naturales.[59] Pero el capítulo sobre Galileo está libre de los lugares comunes propios de la tesis del conflicto. Después de reproducir la condena del Santo Oficio y algunas líneas de la retractación de Galileo, los autores señalan que "Galileo no fue torturado ni estuvo jamás en las cárceles de la Inquisición. También es falsa la leyenda del 'Eppur si muove' que empezó a circular, por razones fáciles de comprender, en el ambiente de los enciclopedistas franceses".[60] Durante los años del régimen militar en Argentina de 1966-1972 y como manera de ganarse la vida, Babini comenzó a publicar una serie de libritos (alrededor de 100 páginas), que habrían de conformar una historia general de la ciencia, aunque en los hechos no pasaron del Renacimiento.[61] La perspectiva de los mismos es muy cercana a la de Mieli: por un lado, el autor afirma que "es cierto que algunos cristianos mostraron un descuido intencionado frente a la curiosidad natural y trataron de apartar a los hombres del estudio de la filosofía", pero por otro lado "otros pensadores, como San Clemente [de Alejandría] y Orígenes, mostraron que ese estudio no era incompatible con la vida cristiana".[62]

---

[57] Miguel DE ASÚA, "*Isis* y la historia de la ciencia en la Argentina", en Marcelo MONTSERRAT (ed.), *La ciencia en la Argentina de entresiglos*, Buenos Aires, Manantial, 2000, pp. 241-258.

[58] Comunicación personal de Nicolás Babini, hijo de José Babini e historiador de la tecnología. Ver Miguel DE ASÚA, "*In memoriam* Nicolás Babini", *Saber y Tiempo*, 23 (2012), pp. 7-12.

[59] MIELI, [BABINI y PAPP], *Panorama general*, vol. 8, 3.

[60] Aldo MIELI (vols. 6 a 12 por José BABINI y Desiderius PAPP), *Panorama general*..., vol. 7, p. 7.

[61] Fueron publicados con el título general de José BABINI, *Enciclopedia de historia de la ciencia*, Buenos Aires, CEAL, 1967-1969, 14 vols. [incompleta]. El autor había planeado escribir treinta volúmenes.

[62] José BABINI, *La ciencia de la temprana Edad Media*, Buenos Aires, CEAL, 1968, p. 13.

Es en vano buscar en la historia "universal" de la ciencia de Babini rastros del modelo anglófono de la tesis del conflicto entre ciencia y religión. Pero sus huellas son discernibles en el campo de la historia de la ciencia en Argentina, que se prestaba más a la manifestación de una toma de posición. Los compromisos ideológicos de Babini eran consonantes con una visión del pasado del país que desplazaba hacia los márgenes los elementos de su historia española y católica (enfatizados por los nacionalistas de derecha y tradicionalistas católicos) y exaltaba las corrientes de pensamiento y acción liberales, cosmopolitas y secularizadoras. Esto se ve en la *Historia de la ciencia en Argentina*, una obra que tuvo muchas ediciones y es quizás la más conocida y, a pesar de sus limitaciones, la más perdurable de Babini.[63] Su autor niega categóricamente que haya existido algo parecido a la ciencia durante el período colonial y les atribuye a los jesuitas la mayor responsabilidad por el supuesto atraso educativo y cultural del Río de la Plata: "debe concluirse que durante el largo período colonial la Argentina no cobija prácticamente manifestación científica alguna".[64] Y agrega que la expulsión de la Compañía de Jesús del Río de la Plata en 1767 "contribuyó a la difusión de las nuevas ideas por cuanto los jesuitas no sólo eran los que monopolizaban la educación, sino también los celosos guardianes de las concepciones que dichas ideas combatían".[65] Por ese tiempo, el historiador jesuita Guillermo Furlong publicaba sus muchos libros y artículos de investigación sobre la vida intelectual en la colonia, con particular atención a la ciencia.[66] Furlong era un tradicionalista y un nacionalista raro (a diferencia del resto, admiraba a los ingleses); el norte de su voluminosa obra era el encomio de la acción de la Compañía de Jesús en el territorio de lo que luego sería Argentina. Había estudiado en España y en Woodstock College (Baltimore) y tenía un doctorado (Ph. D.) de Georgetown University.[67]

Babini y Furlong son escasamente comparables. Más allá de sus convicciones, Furlong era un historiador profesional que conocía el oficio, con una gran cantidad de trabajo original y edición de fuentes. Su interés en historia de la ciencia se limitaba al período colonial del Río de la Plata. Babini, por la energía desplegada en su actividad político cultural y debido a sus libros,

---

[63] Uso la edición póstuma, con prólogo de Marcelo Montserrat, José BABINI, *La historia de la ciencia en la Argentina*, Buenos Aires, Solar, 1986.

[64] Ibídem, pp. 65-66.

[65] Ibídem, p. 60.

[66] Parte de esto fue resumido en Guillermo FURLONG, *Historia social y cultural del Río de la Plata, 1536-1810*, Buenos Aires, TEA, 1969, vol. 3: "*El trasplante cultural: ciencia*". Para una perspectiva historiográfica actual, ver Miguel DE ASÚA, *Science in the Vanished Arcadia. Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Río de la Plata*, Leiden, Brill, 2014.

[67] Miguel DE ASÚA, "Furlong y la historia de la ciencia en la Argentina", *Stromata*, 71 (2015), pp. 29-40.

traducciones, ensayos interpretativos y conferencias, se transformó en la encarnación de la historia de la ciencia para una generación en Argentina; sus contribuciones a la investigación histórica original fueron escasas. Ambos se ocuparon de temas relacionados a las relaciones entre ciencia y religión dentro de un marco que no esquivaba los juicios de valor acerca del papel de la Iglesia católica como un factor cultural y político en la larga historia del país. En este contexto, la jugada de Furlong puede ser entendida como una manera de apropiarse de la autoridad de la ciencia, que en la historia de Argentina fue siempre un emblema de secularización levantado por los sectores liberales.[68]

Papp: coda centroeuropea

Desiderius [Desiderio] Papp fue un escritor sobre temas de ciencia e historiador de la ciencia nacido en Budapest, con una vida marcada por los desgarros producto de la Primera Guerra Mundial y la disolución del Imperio Austro-Húngaro. Papp (su nombre de nacimiento fue Deszö Pollack) fue el hijo de un rabino que, continuando con la tradición de erudición de su familia, estudió filología clásica en Budapest y ciencias en Viena y París. Un políglota con sólida cultura centro-europea y una personalidad talentosa, Papp atravesó la Europa de Hitler en un escape cinematográfico, interrumpido por su detención en un campo de concentración francés y convulsivos períodos de actividad académica. Finalmente, logró refugiarse en una casa de la Compañía de Jesús en Barcelona y a la larga desembarcó en Buenos Aires (los miembros de su familia fueron asesinados en Auschwitz). Papp pasó el resto de su vida en el cono sur de América. A pesar de ser reconocido (las academias de medicina de Argentina y Chile lo nombraron académico honorario) nunca se integró al sistema universitario argentino, aunque fue profesor en la Universidad de Tucumán. Manejaba bien el castellano y sus muchos libros sobre la ciencia, su filosofía y su historia fueron escritos en dicho idioma (algunos editados en Buenos Aires, los más en Santiago de Chile). Fue en Chile donde Papp residió la mayor parte del tiempo y dónde cosechó honores y reconocimientos oficiales. Al igual que fue el caso con Babini, su trabajo pertenece al género del ensayo, no a la tradición de la historia académica o de investigación. También al igual que aquél y en el estilo de la época y el lugar,

[68] Miguel DE ASÚA, "Three Centuries of Scientific Culture and Catholicism in Argentina: A Case Study of Long Trends", en Bernard LIGHTMAN (ed.), *Rethinking History, Science, and Religion: An Exploration of Conflict and the Complexity Principle,* Pittsburgh, The University of Pittsburgh Press, 2019, pp. 37-49.

fue profesor universitario de tiempo parcial, conferencista, autor de libros y artículos sobre ciencia para periódicos, revistas y editoriales comerciales. [69]

El intercambio epistolar entre Papp y Sarton en abril de 1951 arroja luz sobre la posición del primero en la escena mundial de la historia de la ciencia. Papp le escribió a Sarton solicitándole un prólogo para la segunda edición de su *Historia de la física*. El belga quiso conocer algo más acerca del perfil académico del solicitante y Papp le relató que mientras seguía cursos de física y astronomía en Viena (en los que sufría por falta de entrenamiento matemático) se encontró con los cuatro volúmenes de la segunda edición de *Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und ihre Zusammenhange* (Leipzig, 1920-1923) de Friedrich Dannemann y los dos volúmenes de la *Geschichte der Physik* (Stuttgart, 1882-1884) de August Heller. Estas obras le mostraron un campo académico capaz de conjugar sus intereses lingüísticos, filosóficos, científicos y literarios y decidió dedicarse a la historia de la ciencia.[70] Aparentemente, Sarton respondió generosamente al pedido de Papp, pues en una carta de 18 de abril le dijo a éste que podía usar su carta anterior como prólogo del libro.[71]

No es fácil formarse una opinión de cuáles eran las ideas de Papp respecto de las relaciones entre ciencia y religión. Parecería que su posición era agnóstica o de un ateísmo resignado. De acuerdo a un testigo, en una oportunidad habría dicho que "me gustaría encontrarme con el hecho de que quienes creen en Dios no se hubieran equivocado […] la ciencia no contiene ningún elemento que niegue la existencia de un ser supremo; pero igualmente tampoco contiene ninguna traza de la existencia de Dios".[72] Las obras de este autor que tienen que ver con estas cuestiones son panoramas para el público general. En la *Historia de las ciencias* (un recorrido de la historia de la ciencia desde la Antigüedad hasta el presente, que fue reimpreso de manera póstuma), de un total de 334 páginas, se dedican 17 a la Edad Media, la mayor parte de las cuales están ocupadas por la alquimia y la ciencia árabe (la exaltación de la ciencia árabe por sobre la occidental cristiana es una marca de toda esta historiografía de la ciencia, bien visible en Mieli).[73] En la sección de dos

---

[69] Desiderio PAPP, "Mi camino hacia la historia de la ciencia y de la medicina", *Quipu*, 2 (1985), pp. 123-128; Alfredo KOHN LONCARICA, "Desiderio Papp (1895-1993). Del Danubio al Plata y los Andes. Nota necrológica, cronológica y breve biografía", *Quipu*, 10 (1993), pp. 199-221.

[70] PAPP a SARTON, 5 de abril de 1951 (en francés). Papeles de George Sarton, Houghton Library, Harvard University.

[71] SARTON a PAPP, 18 de abril de 1951. Papeles de George Sarton, Houghton Library, Harvard University.

[72] Alfredo KOHN LONCARICA, "Desiderio Papp (1895-1993)", op. cit., pp. 207-208.

[73] Desiderio PAPP, *Historia de las ciencias desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Barcelona-Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996, pp. 78-91.

páginas titulada "La Edad Media. La decadencia del saber", Papp afirma que "con la invasión de los bárbaros desciende sobre Europa la milenaria 'noche medieval', la larga noche de estancamiento y decadencia de todas las ramas del saber". Los Padres de la Iglesia eran "moralistas eminentes" pero "ignorantes de la ciencia"; para ellos, el mundo sensible era sólo el escabel de Dios y "sus fenómenos parecen menos dignos de estudio que los problemas teológicos, únicos capaces de servir a la salvación de las almas".[74] Papp describe el último acto del "doloroso drama" de Galileo: un anciano de 75 años arrodillado frente a sus jueces, retractándose de todos sus "errores", pero señala que "la famosa y retadora frase *Eppur si muove* no escapa de sus labios temblorosos".[75] Lo que tenemos aquí es, una vez más, una historia de la ciencia en el modelo ilustrado. Entre los historiadores de la ciencia de esta generación que actuaron en Argentina, Papp fue quizás el más cercano a utilizar una retórica análoga al espíritu del modelo anglófono de la tesis del conflicto, pero dicho esto, también es cierto que sus textos están libres de un espíritu de abierta confrontación.

Las versiones de la tesis del conflicto y los patrones de secularización

A primera vista, Argentina parecería un lugar inapropiado para examinar la cuestión de la tesis del conflicto. Pero hacia la mitad del siglo XX y como consecuencia de las migraciones producto de los años que rodearon a la Segunda Guerra mundial, el país fue una suerte de "neo-Europa", donde comenzó a crecer un retoño del tipo de historia de la ciencia que Sarton trasplantó a Estados Unidos con éxito incomparablemente mayor.[76] Esto transforma a Argentina en un caso particular, pues como resultado de dicha inmigración y del surgimiento de actores locales, allí se armó la última escena de la tradición secularista de historia de la ciencia, que había tenido su origen en las sociedades "paleo-durkheimianas" europeas. En otros países de Iberoamérica, con tradiciones intelectuales todavía más vigorosas de positivismo y secularismo (como México y Brasil) la tradición de historia de la ciencia fue básicamente local.

El tipo de historia de la ciencia cultivada en los países de la Europa católica nació en la cuna del pensamiento ilustrado y creció y se desplegó en la atmósfera intoxicada de la noción de progreso del positivismo. Más que un enfrentamiento perpetuo entre ciencia y religión, la tradición que adoptó

---

[74] Desiderio PAPP, *Historia de las ciencias*..., op. cit., p. 75.

[75] Ibídem, p. 131.

[76] Extiendo la noción de "neo-Europa", hecha famosa por Crosby en el área de la historia ambiental, a la historia cultural. Ver Alfred W. CROSBY, *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

como punto de partida el esquema de la historia general de la ciencia de Comte estaba en sintonía natural con el discurso histórico que concebía el crecimiento de la ciencia como una etapa de la civilización más avanzada que la superada etapa religiosa. En lo que aquí denominamos el "modelo francés" de la tesis del conflicto, desarrollado dentro del positivismo, la ciencia *reemplazó* a la religión. En los escritos de Sarton, este enfoque aparece a veces mezclado con una versión del "modelo anglófono" de la tesis del conflicto, tomado de Andrew Dickson White: la ciencia estuvo (y está) *en guerra* con la teología. Como muestra el caso de Mieli, la transición de un modelo moderado a otro más extremo no fue un desarrollo inevitable (ni siquiera en el caso de Sarton). Milei fue la fuente de la tradición local encarnada en Babini, en su mayor parte derivativa y vaciada en el molde de la historiografía positivista. Tal como fue el caso de Mieli, la "historia universal" de Babini está libre de los rasgos más agresivos del modelo anglófono de la tesis del conflicto, que sin embargo está presente en la que fue quizás su contribución más original: la historia "nacional" de la ciencia, en la cual desestimó todos aquellos aspectos vinculados al catolicismo.

¿Cuán relevante es la cuestión de la secularización respecto del asunto de las relaciones entre ciencia y religión? Los historiadores de la ciencia están de acuerdo en que la ciencia no fue una agente o la causa de la secularización.[77] Los sociólogos de la ciencia también en su mayoría rechazan la idea de que la ciencia fue un motor de la secularización, aunque con matices importantes. Por ejemplo, Steve Bruce, uno de los últimos partidarios de la "teoría de la secularización", llama la atención sobre "el sutil impacto de los modos naturalistas de pensamiento".[78] José Casanova invoca "una cosmovisión científica y cientista" que habría reemplazado a la religión en lo que entiende como algún tipo de sustitución de paradigma social.[79] Taylor sostiene que no fue la ciencia en sí misma, sino las cosmovisiones asociadas a la misma las que "apagaron […] la 'religión'".[80] Aquellas filosofías o ideologías asociadas a la ciencia —entre las cuales el positivismo es el caso más espectacular— parecen haber

[77] John H. BROOKE, "That Modern Science has Secularized Western Culture", en Ronald L. NUMBERS (ed.), *Galileo Goes to Jail*..., op. cit., pp. 224-232; John H. BROOKE, "Science and Secularization", en Peter HARRISON (ed.), *The Cambridge Companion to Science and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 103-123; Ronald L. NUMBERS, "Science, secularization, and privatization. A concluding Note", en Ronald L. NUMBERS (ed.), *Science and Christianity in Pulpit and Pew*, Oxford, Oxford University Press, pp. 129-136.

[78] Steve BRUCE, *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 47.

[79] José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, p. 24.

[80] Charles TAYLOR, *A Secular Age*, op. cit., pp. 362-366.

jugado un papel en el proceso de secularización. Como hemos argumentado en otra parte, el caso de Argentina confirma esta manera de ver.[81]

Es sabido que el progreso de la secularización en Francia y otros países católicos resultó, en la segunda mitad del siglo XIX, en sociedades mucho más secularizadas que aquellas de países protestantes, como Inglaterra o los escandinavos. En Francia y desde la Revolución de 1789, la religión fue creciente y famosamente desplazada del mundo político y la escena pública: el *laicïsme* de la Tercera República contrastaba de un modo muy agudo, por ejemplo, con la situación de *establishment* de la Church of England. Lo mismo podría ser dicho de Italia. En aquellos países con mayorías católicas, una cierta corriente de nacionalismo ha estado asociado al sentimiento anticatólico y la afirmación de valores "republicanos", en el sentido del término del habla común francesa.[82] Argentina constituye alguna versión de este último grupo de sociedades "paleo-durkheimianas" o con un modelo "francés (latino)" de secularización.

Parece razonable que las expresiones culturales más agresivas en cuanto a confrontación entre ciencia y religión (el modelo anglófono de la tesis del conflicto) hayan surgido en los medios culturales de los países "neodurkheimianos" en los cuales hacia el final del siglo XIX la religión todavía mantenía una considerable cuota de poder y representación social, al menos como aglutinadora de un sentimiento de identidad nacional. En Francia —y en Argentina— los secularistas de la *belle époque* podían imaginar que la religión era un enemigo vencido y moribundo después de la larga batalla empeñada desde el Iluminismo hasta los tiempos post-revolucionarios. Esto fue de alguna manera traducido en la preferencia por la versión positivista y "francesa" de la tesis del conflicto, que veía a la ciencia como un sustituto de la religión, en la imparable marcha triunfal de aquella.

---

[81] Miguel DE ASÚA, "Science, Catholicism, and the French (Latin) Pattern of Secularization. The Case of Argentina (1820-1958)", *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 49 (2020), en prensa.

[82] Owen CHADWICK, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century,* Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 161-168; Hugh MCLEOD, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, Londres, Macmillan, 2000, pp. 47-50; René RÉMOND, *Religion and Society in Modern Europe*, trad. Antonia Nevill, Oxford, Blackwell, 1999; Jacqueline LALOUETTE, *La République anticléricale, XIXe-XXe siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, pp. 225-299.

UN EXTRAÑO REGRESO DE ANTICONCILIARISMO CURIAL: EL PROYECTO DE *LEX ECCLESIAE FUNDAMENTALIS*

Alain Rauwel
Centre d'études en Sciences Sociales du religieux-EHESS

En los años que siguieron al Concilio Vaticano II, una idea aparentemente absurda se apoderó del aparato burocrático de la Iglesia católica romana: la de redactar una "ley fundamental de la Iglesia", algo así como una constitución de la sociedad católica. Si bien tal idea no había estado presente jamás en el espíritu de los jerarcas y de sus intelectuales orgánicos durante los diecinueve siglos precedentes, nos podemos sorprender legítimamente de que el catolicismo buscara alinearse con el derecho de los Estados centralizados modernos[1] en el preciso momento en que afirmaba su alejamiento del modelo imperial,[2] definiéndose como un pueblo de Dios surgido "de todas las naciones, razas, pueblos y lenguas" (Ap 7,9) y destinado a dibujar sobre toda la superficie del globo una comunidad fraterna.[3] En efecto, basta recordar de dónde viene la idea para dejar de sorprenderse: los dicasterios de la curia romana, aterrorizados por el (modesto) viento de libertad que había soplado algunos años antes sobre la asamblea conciliar, se habían preguntado cómo hacer para retomar las riendas. Realmente no tenían muchas opciones: había que imaginar un documento de estatus inédito que pudiera estar incluso por encima de las declaraciones solemnes del episcopado reunido en su conjunto. ¿Qué otra cosa, entonces, sino una declaración verdaderamente *fundamental*, ubicada por encima de todo el dispositivo textual, como una norma de normas de la que ellos guardaron celosamente el control de la redacción a la

[1] La *relatio* adjuntada al envío del proyecto a los obispos indica explícitamente la inspiración civil del texto: *ut fit in constitutionibus civilibus*.

[2] Sobre este problema, cf. Gianmaria ZAMAGNI, *Fine dell'era costantiniana: retrospettiva genealogica di un concetto critico*, il Mulino, Bolonia, 2012.

[3] El teólogo de esta idea de fraternidad era entonces un joven profesor alemán llamado Joseph RATZINGER, *Der christliche Brüderlichkeit*, Múnich, Kösel, 1960. La obra fue un éxito, traducida entre 1962 y 1966 a las principales lenguas europeas.

promulgación? Tal es el sueño que anima a cardenales y prelados romanos entre 1965 y 1981. Quisiéramos sugerir aquí que hay parentescos llamativos entre este posconcilio de la era nuclear y las sombrías secuelas del conciliarismo medieval.

Es a fines de noviembre de 1965, cuando todavía no había terminado el Concilio Vaticano, que el papa Montini encomienda un proyecto de *Lex Ecclesiae fundamentalis* a la Comisión encargada de reformar el Código de Derecho Canónico.[4] Los expertos se ponen a trabajar bajo la dirección de Pericles Felici, un cortesano familiarizado con todos los manejos de pasillo, quien ya había revelado sus talentos en la Secretaría General del Concilio ecuménico y sería prontamente nombrado cardenal. En la comisión estaban representadas tendencias muy diversas; encontramos allí tanto un benedictino erudito, como Dom Lasne, como a Colombo, el teólogo personal de Montini, o Álvaro del Portillo, el secretario de Escrivá y Balaguer y futuro sucesor a la cabeza del Opus Dei. Un primer proyecto estaba listo para discutirse en comisión desde 1966-1967 y se repasó durante una consulta más amplia que incluyó no solo a teólogos, sino también a canonistas. Finalmente, el texto se consideró listo para enviarse a los obispos del mundo entero para solicitar su opinión a fines de 1970. Las reacciones fueron de todo tipo, salvo entusiastas. De mil doscientas respuestas, solo sesenta y una manifestaron una aprobación (*placet*).[5] Los destinatarios se quejaron de no tener tiempo para evaluar un documento tan complejo e importante, elaborado en la más completa opacidad y revelado abruptamente.[6] Una indiscreción, probablemente organizada, hizo llegar el proyecto a la prensa, generando un clamor en la *intelligentsia* católica, sobre todo en Alemania y en Italia. El diario *La Croix* del 20 y 21 de junio de 1971 publicó un manifiesto de doscientos veinte teólogos que manifestaban una oposición profunda a un texto desprovisto de "apoyos bíblicos", en contradicción con las directrices del Concilio Vaticano II, poderosamente antiecuménico y francamente perjudicial para "el cumplimiento de las tareas de la Iglesia en la sociedad contemporánea". No sorprende encontrar entre los

[4] Sobre la historia del texto, cf. entre otros Luigi ROSA, "La *Lex Ecclesiae fundamentalis*: il lungo e faticoso iter di un progetto", *Aggiornamenti sociali*, mai 1977, pp. 319-337. Ver también Ivan ZUZEK, "La *Lex Ecclesiae fundamentalis* et les deux Codes", *L'Année canonique*, 40 (1998), pp. 19-48. La bibliografía es considerable y se encuentra en la tesis de doctorado de Olav BOELENS, Utrecht, 2002.

[5] Giuseppe ALBERIGO, "Notes sur un nouveau projet de loi fondamentale de l'Église", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 62 (1978), p. 505.

[6] Cf. el mal humor de una de las grandes figuras del episcopado conciliar, el cardenal Suenens, en una entrevista dada a un periodista norteamericano y publicada en la *Documentation catholique* de agosto 1971, pp. 735-737.

firmantes a Hans Küng, pero también a Johann Baptist Metz, Karl Rahner, el futuro cardenal Walter Kasper[7] o incluso a Giuseppe Alberigo.

¿Cuál era la obra que suscitaba tanta cólera? La *lex fundamentalis*, en su redacción de 1970, es un texto breve (dos docenas de páginas impresas), organizada en noventa y cinco cánones y tres capítulos: *de Ecclesia seu de populo Dei*, *de Ecclesiae muneribus*, *de Ecclesiae et hominum consortione*.[8] Gustav Thils, teólogo de Lovaina, quien había tenido un papel de primer orden en la redacción de los documentos conciliares, definía perfectamente el espíritu del texto en un artículo: "Extractos del Vaticano II en un ordenamiento y una concepción general que se inspira en el Vaticano I".[9] Con un humor completamente curial, la comisión preparatoria incluso había decidido poner como *incipit* de su proyecto *Aeternus pastor*, o sea, ¡*Pastor aeternus* al revés! La visión de la Iglesia que prevalece a lo largo del texto es el de una *sociedad*, no el de una comunidad o de una comunión (con la conveniente excusa de que el derecho exige la referencia societaria, más precisa). El trazo subrayado con recurrencia es el de la organización jerárquica, que no es vista como instrumental, sino como esencial, de derecho divino. Los *ministri sacri* son presentados como separados de los *alii fideles* y ontológicamente superiores; se les debe *obedientia* y *reverentia*. Esta partición es duplicada por otra, aún más decisiva: así como los clérigos dominan a los laicos, el obispo de Roma domina desde lo alto a todos sus cófrades; de un lado, el *summus pontifex*, del otro, los *ceteri episcopi*. En los cánones (muy numerosos) que exaltan el ministerio petrino, uno se transporta de golpe a una época completamente teocrática, así como también en sus glosas; el cardenal Felici declaraba en 1977 que el proyecto se suspendía "por la voluntad del supremo Legislador", que no es el Padre eterno sino el obispo de Roma.[10] Se considera que el papa tiene un *principatum super omnes Ecclesias* y una *suprema, immediata et universalis potestas* (can. 34). En los oídos de un historiador de la teocracia medieval, la fórmula de 1970, *a sententia romani pontificis non datur appella-*

---

[7] Kasper fue particularmente severo viendo en la *Lex* una toma indebida del poder por parte de los juristas en detrimento de una "Iglesia del espíritu": "Ein Grundgesetz der Kirche, ein Grundgesetz der Restauration?", en *Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen*, Maguncia, Matthias-Grünewald, 1971, pp. 18-30.

[8] El texto, que fue objeto de los debates más candentes, es aquel distribuido a los obispos en 1971 y que cito directamente de la impresión de la Tipografía Políglota Vaticana marcado como "Reservatum". Las versiones posteriores tuvieron menor publicidad. El texto de 1976 apareció en la *Herder Korrespondenz* de 1978, mientras que la *ultima redactio* no estuvo accesible durante mucho tiempo más que como una policopia de la Universidad Gregoriana. Una vez que todo el *dossier* se olvidó, Olav Boelens publicó la sinopsis de las siete versiones conocidas en la editorial Peeters en 2001.

[9] Gustave THILS, "La *Lex Ecclesiae fundamentalis* remaniée", *Revue théologique de Louvain*, 2 (1971), p. 246.

[10] *Communicationes*, 9 (1977), p. 79.

tio (can. 34 ibíd.), resuena con ecos muy familiares. Incluso, cuando se trata de legislar sobre una posible renuncia al poder supremo, los canonistas de fines del siglo XX no encuentran otra cosa para citar... ¡que una decretal de Bonifacio VIII (can. 35)!

Como evidencia de la obsesión pontificalista de los redactores, el tratamiento de los privilegios del obispo de Roma aparece rápidamente en el desarrollo del texto. El primer capítulo del proyecto trata sobre la Iglesia en general, calificada en el título como "pueblo de Dios", para olvidar, en todo lo que sigue, esa denominación promovida por los padres conciliares, así como sus implicancias. El artículo 1° trata rápidamente "de todos los fieles de Cristo" y entramos en el nudo de la codificación al llegar al artículo 2°, *de hierarchia in Ecclesia constituta*. Allí, cuando esperaríamos en principio el desarrollo de la estructura episcopal de la Iglesia, incluso si ello significa considerar las prerrogativas particulares de un obispo, de lo que se habla es del "soberano pontífice", desde un punto de vista piramidal. Él es *sucesor de Pedro*, pero también *vicario de Cristo* (can. 34), no solo del apóstol. Este último hecho es objeto de una impresionante valoración en tanto *principio y fundamento perpetuo y visible de la unidad de la fe*: hubiéramos podido creer que el fundamento de la unidad de fe no sería otro que Cristo, pero no es el caso en la *Lex*, en donde ese papel recae sobre Pedro —y, claramente, mediante Pedro, en su sucesor en la sede romana—. Hemos pasado revista al vocabulario eminentemente teocrático del *principado* petrino. El *corpus* jurídico medieval es, además, abundantemente citado. La fórmula *Romanus pontifex a nemine judicatur* está tomada de una decretal atribuida a Nicolás I.[11] Se plantea el caso de la renuncia, pero se toman muchas precauciones para neutralizar su potencial explosivo, indicando que, si bien es posible, no puede someterse a la aceptación de nadie, ya que el papa no tiene superior (can. 35). El colegio episcopal aparece solamente después de este tratado completo *de pontificali potestate* y de manera claramente subordinada. A partir del canon 31 del *textus prior*, la comisión proponía afirmar que "en el pontífice romano se conserva el encargo confiado por el Señor a Pedro, así como también (*quoque*) el encargo de los Apóstoles, que debe ser ejercido por orden de los obispos". Ese *quoque* suscita tal escándalo que habrá que hacerlo desaparecer para mantener al menos la ficción de dos *munera* de igual dignidad. Sin embargo, la organización del texto desmiente de hecho esa afirmación, ya que el papa parece no ser parte del colegio episcopal, del cual sería el superior (en consecuencia, ubicado afuera y por encima), mientras se recuerda que el colegio no existe sin su cabeza (can. 40) —cabeza que, nuevamente, no es Cristo, sino el papa—.

[11] Cf. Salvator VACCA, Prima sedes a nemine judicatur: *genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al* Decreto *di Graziano*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1993.

¿En qué se transforma, bajo esas condiciones, el concilio ecuménico? Es evocado con una discreción del todo significativa, no en una sección particular, que reconocería la existencia autónoma de la institución, sino en el parágrafo consagrado a los obispos considerados como un cuerpo. Incluso allí, en que se esperaría que se hable de conciliaridad, no es sino del papa de lo que habla el texto; el papa sin el cual no puede haber concilio de ninguna manera. "Es prerrogativa del pontífice romano convocar el concilio ecuménico, así como presidirlo (personalmente o a través de representantes), de transferirlo, de suspenderlo, de disolverlo y de confirmar las constituciones y los decretos" (can. 42). La dependencia es tan fuerte que se aclara que la asamblea se suspende *ipso facto* en caso de sede vacante (can. 45). Después de las sesiones, "las constituciones y decretos conciliares no tienen carácter obligatorio si no son aprobados por el pontífice romano junto con los Padres conciliares, confirmados por él y promulgadas bajo su orden, o al menos recibidas libremente por él (*aut saltem ab ipso libere recepta*)" (can. 46). Es notorio que en el momento mismo en el que se consolidaba en los estudios eclesiológicos una teoría de la recepción,[12] no se postula una recepción *por parte de la Iglesia*, sino exclusivamente por parte del papa. Detalle interesante, un canon se toma el trabajo de señalar que "los expertos (*periti*) invitados al concilio tienen apenas un derecho de voto consultivo" (can. 43).

No sorprende leer poco sobre los laicos en un texto que, sin embargo, se había presentado como destinado a garantizar sus derechos sobre el modelo de las constituciones políticas[13]. Los laicos constituyen un "rebaño" —la Iglesia que recibe la enseñanza, sustancialmente diferente de los pastores, los únicos investidos de la misión de enseñar—. Cuando la *Lex* afirma que "la Iglesia viene en ayuda de los bautizados al instruirlos y dirigirlos hacia la salvación", no podemos sino concluir que, para los redactores romanos, si los simples fieles son ayudados *por la Iglesia*, es porque no pertenecen a ella; en todo caso, no plenamente. La definición de laicado en la redacción de 1976 es puramente negativa: "Aquellos que no están consagrados públicamente a Dios de manera específica" (can. 28). Estamos aquí a una gran distancia de la eclesiología del pueblo de Dios que aparece, sin embargo, en el título del capítulo, por lo menos hasta 1971: en las últimas redacciones, en virtud de la cómoda ausencia de una definición jurídica de "pueblo", ¡los escribas sacaron la fórmula! Se concede, sí, que la participación en la misión de la Iglesia no está cerrada a los laicos, pero las reservas planteadas son mucho más impor-

[12] Yves CONGAR, "La réception comme réalité ecclésiologique", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 56 (1972), pp. 369-403. Cf. Emmanuel LANNE, "La notion ecclésiologique de réception", *Revue théologique de Louvain*, 25 (1994), pp. 30-45.

[13] Entre los objetivos principales de la *Lex*, G. Onclin, secretario adjunto de la comisión para la revisión del Código, cita la garantía de los "derechos fundamentales de todos los cristianos" (*Documentation catholique*, 1591 (1971), p. 732). Los canonistas norteamericanos de los años setenta, por su lado, han comparado la *Lex* a un « Bill of Rights .

tantes que los incentivos. La palabra clave es que hay que actuar *prudenter* (can. 18) —y, de hecho, la virtud de la prudencia aparece como aquella que la curia practica con el mayor celo—.

Es imposible no ver en la *Lex Ecclesiae fundamentalis* una reacción directa a lo que venía de suceder en Roma entre 1962 y 1965. Si los administradores de la Santa Sede imaginaban al concilio convocado por Roncalli como una simple instancia de confirmación de todo un arsenal canónico-dogmático cuidadosamente cerrado desde el principio, habían aprendido, por las malas, desde los primeros días, que el episcopado reunido sabía cómo ejercer su autoridad e imponer sus puntos de vista. Eso también había sido un descubrimiento sorprendente para los obispos residentes, pero estaban resueltos a no permitir que se perdiera la libertad adquirida: pretensión intolerable para aquellos que, desde hacía muchos siglos, hacían funcionar la maquinaria romana desde el centro, utilizando a los pastores locales como instrumentos. La *Lex* aparecía, desde ese punto de vista, no como un documento eclesiológico, sino como un hecho político eclesiástico, una tentativa violenta en tanto desesperada por salvaguardar una dominación puesta en entredicho.

A este hecho hay que sumar que el Concilio Vaticano II no fue el único objeto de pánico de los administradores curiales. En sentido más amplio, es el conjunto de la producción teológica y eclesiológica lo que suscitaba hostilidad; la más emblemática fue la obra publicada en 1962 por el teólogo de Tübingen Hans Küng, *Estructuras de la Iglesia*.[14] Este ensayo, cuya fecha lo vuelve eminentemente circunstancial, está completamente centrado en el hecho conciliar, al punto de proponer una definición de la Iglesia que lo toma como criterio: la Iglesia, para Küng, es "un concilio ecuménico convocado por Dios". Además de una, santa, católica o apostólica, la Iglesia es conciliar. Y este principio no es solamente una novedad verbal, tiene consecuencias directas sobre la organización de la sociedad cristiana. Küng afronta en efecto el problema de los concilios efectivamente celebrados y sus decisiones. Al hacer esto, sale al encuentro del espinoso problema del valor normativo de la *Haec sancta*[15]. Después de un examen minucioso, el teólogo concluye en la línea de Paul de Vooght[16], que nada autoriza a separar el "carácter obligatorio" de los decretos de Constanza —un carácter que no concierne solamente a

[14] *Strukturen der Kirche*, Friburgo, Herder, 1962, trad. fr. Paris, 1963 [trad. cast. bajo ese título, Barcelona, 1965, n. d. t.].

[15] Sobre los desafíos contemporáneos del conciliarismo medieval, ver en este mismo volumen la contribución de B. Sère, así como el excelente estudio de Sebastián PROVVIDENTE, "The *Haec sancta synodus* decree*:* between theology, canon law and history, judicial practices and *plenitudo potestatis*", *Temas Medievales*, 20 (2012), pp. 197-244.

[16] *Les pouvoirs du concile et l'autorité du pape au concile de Constance*, Paris, Éditions du Cerf, 1965, pero antes "Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle", en *Le Concile et les conciles: contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Paris y Chevetogne, Éditions du Cerf, 1960.

los años convulsos en los que se celebró la asamblea, sino a toda la historia subsiguiente de la Iglesia—.

Al hacer esto, Küng se opone explícitamente a Huber Jedin (y a su discípulo Walter Brandmüller), defensores, basados en Cayetano, de la *Notstandtheorie*, es decir, la teoría según la cual la afirmación de la supremacía conciliar en materia de fe estaba relacionada de manera tan estrecha con la situación de crisis de los años 1400 que no podría haber tenido valor para otras fases de la historia de la Iglesia y no compromete la autoridad. Eso era agitar, en los ojos del partido romano, el paño rojo de un conciliarismo estructural. Vemos, entonces, de qué manera dos fantasmas se esconden detrás del proyecto de *Lex fundamentalis*, dos fantasmas que son también dos concilios: Vaticano II, ciertamente, pero tal vez del mismo modo, Constanza-Basilea.

El historiador no puede sino sorprenderse por las fuertes similitudes estructurales entre la restauración posconciliar en el último cuarto del siglo XX y la reconstitución de una monarquía pontifical después de los últimos sobresaltos del conciliarismo medieval. Tanto en una como en otra, la maquinaria curial fue la ejecutora eficaz de una "normalización". ¿Hay acaso una gran distancia entre el petrocentrismo de la *Lex* y las declaraciones vociferantes de Pío II en 1463?: "En la Iglesia militante un solo hombre es juez y jefe de todos los otros, y es el vicario de Jesús-Cristo de quien surge todo poder y autoridad". ¿No nos parece estar leyendo al Panormitano cuando dice que el papa, en la medida en que ocupa el lugar de Pedro, es el único en la Iglesia que hace y dispensa la ley? Incluso la forma del proyecto, el gran número de documentos pontificios citados como apoyatura (muchos de ellos recientes, pero en algunos casos muy antiguos), se relacionan con ese "derecho de las decretales" en el que Paul Ourliac diagnosticó la marca del curialismo triunfante.[17] Se podría haber diseñado fácilmente una *Lex* cuyo *corpus* completo de referencia se hubiera extraído de la tradición indivisa, las escrituras, los padres, los cánones de los concilios ecuménicos. Lo mínimo que se puede decir es que no fue así.

De una manera muy lógica, es en los círculos más profundamente apegados al Concilio Vaticano II y al "espíritu Roncalli" que la hostilidad a la *Lex* fue más fuerte. Esos círculos estaban conformados muchas veces por historiadores, buenos conocedores de la historia de los concilios. La escuela de Boloña, heredera de Dossetti, se pone al frente de la oposición, secundada por la de Lovaina, cuyos teólogos habían jugado un papel tan decisivo en el *aula* y en sus márgenes (podemos recordar la broma que definía al Vaticano II como el *concilium lovaniense primum, Romae habitum*). Giuseppe Alberigo publicó diversos artículos, muchos de los cuales se tradujeron al alemán y dos de ellos aparecieron en francés en 1971, en *Concilium* destinados a los

[17] *Histoire du christianisme*, Paris, Desclée-Fayard, 1990, t. 6: "Un temps d'épreuves (1274-1449)", p. 136.

círculos eclesiásticos cultos y en *Esprit* destinados al gran público de los "cristianos progresistas". La fosilización jurídica de la renovación eclesial estaba allí explícitamente presentada como una traición, "una operación de mistificación de proporciones gigantescas" y sobre todo como un "acto de restauración".[18] Montini aparecía como un Bonaparte interesado en sofocar, bajo las codificaciones legales, el viento de libertad; tan decepcionante uno como el otro pudo haberlo sido en 1802. Mientras que los obispos reunidos habían intentado pasar de una Iglesia centrada en sí misma a un servicio de la comunidad humana, la *Lex* marcaba, según Alberigo, el regreso a las "ventajas y privilegios"[19] —tal como una especie de "regreso de los emigrados" de tiempos revolucionarios, podríamos decir para conservar la metáfora—. Además, la Iglesia romana la lanzaba en solitario a una operación inédita, ensanchando la distancia con las otras confesiones cristianas, con las que muchos esperaban, sin embargo, en esa época de intenso optimismo ecuménico, la próxima unión.[20] Los comentarios de los obispos no fueron, a decir verdad, más amables. El "hiperpontificialismo" no parece haber sido el punto de desacuerdo mayor. Por el contrario, muchos lectores denunciaron el carácter "pagano" del texto que les habían enviado: expresaban su incomodidad frente a la omnipresencia de un *Pontifex maximus* surgido directamente de los cultos precristianos y pedían que se renunciara a las reiteradas apariciones de *sacer* y *sanctus*, ajenas al léxico evangélico (*potestas sacra, ministri sacri*, Santa Sede...). Inversamente, el débil arraigo escriturario aparecía como un defecto paralizante, dado que tenía por efecto mostrar una Iglesia en la que la tercera persona de la Trinidad estaba, por así decirlo, ausente en el momento preciso en que la pneumatología, sea por su presencia en teólogos como Congar o por el desarrollo continental del pentecostalismo, volvía a ser importante en el discurso católico. En cuanto a la presentación estrictamente jerárquica de la organización funcional, chocaba en momentos en que se hacían esfuerzos en reinterpretarla desde una perspectiva ministerial.

Al leer las respuestas de la Curia se tiene la clara impresión de que no se les dio importancia a los comentarios de los obispos residentes y que el objetivo era deshacerse de ellos lo más rápido posible, aunque más no fuera por educación, con el firme propósito de no cambiar nada. La estrategia principal consistía en resolver todas las dificultades a partir de citas descontextuali-

---

[18] Giuseppe ALBERIGO, "Une constitution pour l'Église?", *Esprit*, septembre 1971, pp. 201 y 205. Hemos visto antes que el término 'restauración' aparecía también en los textos de W. Kasper. Cf. también P. C. BORI, "La Chiesa come mistero e il progetto di *Lex Ecclesiae fundamentalis*", *Legge e Vangelo*, Brescia, Istituto per le Scienze religiose di Bologna, 1972, pp. 49-64.

[19] Giuseppe ALBERIGO, "Une constitution pour l'Église?", op. cit., p. 204.

[20] El mismo diagnóstico de peligro ecuménico encontramos en Léon-Joseph. SUENENS, *Documentation catholique*, 1591 (1971), p. 737, o en Gustave THILS, *Revue théologique de Louvain*, 9 (1978), p. 201.

zadas o parciales: sea de la *Lex* en sí misma cuando se daba cuenta de una ausencia ("la cosa se encuentra allí porque la fórmula está presente"), sea de los decretos conciliares cuando se trata de justificar, a partir del Concilio Vaticano II, un enunciado determinado o un principio ajeno o contrario a la nueva eclesiología.[21] Más a menudo aún, las preguntas planteadas no encuentran respuesta —en nombre de una conveniente regla según la cual los problemas teológicos no son competencia de los juristas—.

¿Debemos ver entonces en el abandono de un proyecto de ley fundamental una victoria paradójica de las críticas? ¿Las habrían escuchado tardíamente después de haberlas dejado de lado durante más de diez años? No es el caso. Incluso si la decisión final de Karol Wojtyla, de no conservar un texto sobre el que se había trabajado durante quince años sigue en parte sin explicarse, está claro que fue el principio mismo de un derecho constitucional de la Iglesia, que limitó por su propia existencia la obediencia incondicional al centralismo romano, lo que molestó al restaurador polaco, no las insuficiencias eclesiológicas del proyecto. El regreso a la utilización de un *código* único, muy teocrático en su fondo, ha colaborado mucho a la recentralización autoritaria del catolicismo del último cuarto del siglo XX, al igual que la inflación de decisiones normativas romanas había marcado el fin de la "crisis conciliar" medieval. El historiador tiene el derecho de preguntarse si tal cambio de perspectiva no es el destino de todos los momentos posteriores a un concilio, para la mayor satisfacción de los funcionarios derrotados durante un corto momento y la más grande decepción de los reformadores, aparentemente vencidos. *Post concilium theologus tristis.*

[21] Es de esta manera en que la legitimidad del *vicarius Christi* es "probada" por la presencia de una mención en *Lumen gentium*.

La eclesiología es una disciplina académica surgida en el seno de la teología que halla su fundamento en el propio texto bíblico y que da cuenta de la conformación de una "asamblea" de creyentes y su lugar en la historia de la Salvación. Esa asamblea estuvo sujeta a un proceso histórico de institucionalización y por este motivo, la eclesiología también se ocupa de estudiar la evolución histórica de la Iglesia y de sus estructuras. Más allá de este campo de incumbencia inicial, la importancia de la eclesiología radica también en ver de qué manera la Iglesia desarrolló conceptos (en tanto fundamentos teóricos) e instituciones que, en un proceso que involucró una sofisticada mediación, permitieron enmarcar a la población y gestionar su presencia en territorios determinados, así como ver de qué manera ese conjunto de operaciones capilarizó históricamente a la administración estatal desde fines de la Edad Media. Por este motivo, la eclesiología es una disciplina que se encuentra en la encrucijada de la historia, la filosofía política y la teología. Este volumen, producto de un Coloquio Franco-Argentino realizado en Buenos Aires en 2017, quiere ser, bajo el formato de una serie de capítulos que recorren problemas eclesiológicos entre la Edad Media y el mundo contemporáneo, una invitación a la discusión interdisciplinaria de una serie de temas y enfoques metodológicos que atraviesan los siglos y plantean, desde el recorrido histórico, importantes claves para interpretar el presente.

ISBN 978-987-4934-13-0